APOLOGÉTICA

Cornelius Van Til

Capítulo I

O SISTEMA CRISTÃO DA VERDADE

Apologética é a vindicação da filosofia cristã da vida contra as várias formas de filosofia não cristãs.

Freqüentemente se diz que a *Apologética* trata com o Teísmo enquanto que a disciplina conhecida como *Evidências* trata com o Cristianismo. Por essa razão se diz que a Apologética trata com a filosofia enquanto que as Evidências tratam com fatos.

Certamente há uma certa dose de verdade nessa maneira de se colocar o assunto. De fato a *Apologética* trata mais com o Teísmo do que com o Cristianismo e as *Evidências* tratam mais com o Cristianismo do que como Teísmo. Por essa razão, também, a *Apologética* trata principalmente com a filosofia e as *Evidências* mais com fatos. Mas tudo é uma questão de ênfase.

Que tudo pode ser uma questão de ênfase e nunca de separação de assuntos é devido ao fato de que o Teísmo Cristão é uma unidade. Cristianismo e Teísmo estão implícitos um no outro. Se perguntarmos, por exemplo, por que Cristo veio ao mundo, a resposta é que Ele veio para salvar Seu povo de seus pecados. Mas, que é pecado? É "qualquer falta de conformidade com a lei de Deus ou qualquer transgressão dessa lei". E quem ou o que é Deus?

É verdade, nós temos dado aqui a doutrina ortodoxa da obra de Cristo e a definição ortodoxa de pecado. Mas poderíamos de igual forma dar qualquer outra definição da obra de Cristo e descobriríamos que ela sempre envolve um certo conceito de Deus. Se dissermos que Cristo veio para dar-nos um bom exemplo de moralidade e nada mais, então teremos redefinido o pecado para significar alguma fraqueza inerente à natureza humana, e, assim, teremos redefinido Deus como algo menos do que o ser absoluto e santo que a teologia ortodoxa concebe que Ele é. O Cristianismo nunca pode ser separado de alguma teoria acerca da existência e da natureza de Deus. O resultado é que o Teísmo Cristão deve ser visto como uma unidade.

Podemos, portanto, talvez comparar a vindicação do Teísmo Cristão, a grosso modo, com uma guerra moderna. Há luta de baioneta, há tiros de rifle, há metralhadoras, mas há também canhões pesados e bombas atômicas. Todos os soldados engajados nestes diferentes tipos de luta dependem mutuamente uns dos outros. O que luta com o rifle pouco poderia fazer se não lutasse sob a proteção de armas pesadas na retaguarda. As armas pesadas dependem das armas pequenas para poder avançar. É assim também com o Teísmo Cristão. É impossível e inútil querer vindicar o Cristianismo como uma religião histórica apenas por uma discussão de fatos. Suponhamos que nós afirmemos que Cristo levantou-Se do túmulo. Com isso afirmamos também que Sua ressurreição prova Sua divindade. Este é o ponto nevrálgico do "argumento histórico" do Cristianismo. Todavia, um filósofo pragmático recusará seguir essa linha de raciocínio. Supondo-se que ele admita que Cristo levantou-Se do túmulo, dirá que isso não prova mais do que o fato de que algo muito incomum aconteceu no caso "daquele homem chamado Jesus". A filosofia do pragmático é a de que nada neste universo é

relacionado e de que tal fato como a ressurreição de Jesus, ainda que tivesse acontecido, não teria qualquer significado para nós que vivemos dois mil anos depois dele. Decorre disso que, se quisermos realmente defender o Cristianismo como uma religião histórica, devemos, ao mesmo tempo, defender o Teísmo sobre o qual o Cristianismo se baseia. Isso nos leva a uma discussão filosófica. Interpretar um fato da história implica numa filosofia da história. Mas uma filosofia da história é ao mesmo tempo uma filosofia da realidade, como um todo. Dessa forma, somos levados sempre a uma discussão filosófica. Não obstante, ao defendermos a base teísta do Cristianismo, conforme a natureza do caso, tratamos quase que exclusivamente com argumentos filosóficos. Na *Apologética* nós atiramos com as armas grandes sob a proteção das quais os avanços específicos no campo histórico devem ser feitos. Em resumo, há um aspecto histórico e um aspecto filosófico na defesa do Teísmo Cristão. **As *Evidências* tratam principalmente com o aspecto histórico, ao passo que a *Apologética* trata com o filosófico. Cada uma tem a sua própria tarefa a fazer, mas elas devem estar constantemente em contato uma com a outra.**

Para defendermos o Teísmo Cristão, como uma unidade, devemos mostrar que suas partes estão realmente relacionadas entre si. Nós já indicamos a relação que existe entre a doutrina da obra de Cristo, a doutrina do pecado e a doutrina de Deus. Todo o currículo de um seminário ortodoxo é feito baseado no conceito do Teísmo Cristão como uma unidade. A Bíblia não apenas está no centro de cada curso, mas no centro de todo o currículo. Ela é tida como autoritativa em tudo que fala. Além disso, ela fala de tudo. Não queremos dizer que ela fale de jogos de futebol, de átomos, etc., diretamente, mas que fala de tudo diretamente ou por implicação. Não apenas nos fala de Cristo e Sua obra, mas também nos diz quem é Deus e de onde veio o universo que nos cerca. Ela nos fala tanto acerca do Teísmo quanto do Cristianismo. Ela nos dá tanto uma filosofia da história quanto a própria história. Além disso, a informação dada sobre esses assuntos é entretecida em um todo inextricável. É somente rejeitando a Bíblia como a palavra de Deus que você pode separar a assim chamada instrução religiosa e moral da Bíblia do que ela diz; como por exemplo, acerca do universo físico.

Este ponto de vista das Escrituras, portanto, implica na idéia de que não há nada neste universo sobre o que os seres humanos possam ter informação, plena e verdadeira, a menos que tomem a Bíblia em consideração. Não queremos dizer, naturalmente, que alguém deva ir à Bíblia e não ao laboratório se deseja estudar a anatomia da serpente. Mas se alguém for apenas ao laboratório e não também à Bíblia, tal pessoa não terá uma interpretação verdadeira e completa da serpente. A Apologética, portanto, deve tomar um lugar definidamente assinalado no currículo de um seminário ortodoxo. Para indicar esse lugar algo deve ser dito acerca do conteúdo geral da enciclopédia teológica.

Por enciclopédia teológica se quer dizer o arranjo no currículo das várias disciplinas teológicas. Essas disciplinas estão todas centradas em torno da Bíblia, pois a Bíblia é tida como foi acima descrito. Há, antes de tudo, os departamentos bíblicos que tratam do Velho e do Novo Testamentos, respectivamente. Nesses departamentos as línguas originais, a Exegese e a Teologia Bíblica são ensinadas. Em tudo isso há uma defesa, assim como uma afirmação positiva da verdade. A questão da defesa da verdade do Teísmo Cristão não pode ser deixada somente para o departamento de Apologética. As verdades específicas do Cristianismo precisam ser defendidas logo que sejam afirmadas. Nenhuma delas tem ficado sem ataque e os especialistas em cada campo podem melhor defendê-las. Vem, então, a Teologia Sistemática, que toma todas as verdades extraídas das Escrituras pelos estudos bíblicos e as transforma em um todo orgânico. Sobre isso deveremos falar mais amplamente na próxima seção. Quando temos o sistema de verdade diante de nós, desejamos ver como ele deve ser apresentado aos homens e como tem sido apresentado. Já que ele é a Palavra de Deus ou a interpretação de Deus aos homens, deve ser apresentado em nome de Deus e com a Sua

autoridade. Na Teologia Prática a questão da pregação da Palavra é encarada. Aqui também a defesa deve ser conjuminada com a declaração positiva. Então a História da Igreja assume o seu trabalho para mostrar como tem sido a pregação da palavra através dos séculos. Têm aqueles, a quem a pregação e o ensino da Palavra foram confiados, apresentado-a fielmente, conforme o seu caráter, isto é, como a Palavra de Deus? Têm os homens prontamente a recebido quando pregada fielmente? Qual têm sido os frutos quando ela, porventura, tem sido mal pregada e não recebida totalmente? Questões dessa natureza são levantadas em História da Igreja. E, novamente, defesa e afirmação positiva vão lado a lado.

Isto completa a questão da Enciclopédia Teológica. Tem havido nas disciplinas enumeradas uma afirmação detalhada e abrangente da verdade. Tem havido, além disso, uma defesa de cada verdade em cada ponto. Haverá, portanto, um lugar para a *Apologética*? Parece que sim. Talvez, possa haver, ainda, o trabalho de um garoto de recados. Talvez o garoto de recados possa trazer os mapas e os planos de um general para outro. Talvez o homem envolvido na Exegese Bíblica precise dos mapas de todo o fronte, que foram feitos pelo homem engajado na Teologia Sistemática. Talvez haja uma defesa mais unificada e melhor organizada do Teísmo Cristão, como um todo, se o apologeta cumprir a sua humilde tarefa como um garoto de recados. Talvez, então, possa ser algo parecido como um espia para detectar previamente, e à noite, a localização e, se possível, alguma coisa sobre os movimentos do inimigo. Usamos essas figuras bélicas de linguagem porque cremos que, de acordo com a natureza do caso, o lugar da *Apologética* não pode ser definido com exatidão. Nós definimos, no começo, a *Apologética* como a vindicação do Teísmo Cristão. Isso é suficiente, mas vimos que cada disciplina deve fazer sua própria defesa. As outras disciplinas cobrem todo o campo e oferecem defesa ao longo de todo o fronte. Dessa forma, também, elas usam as únicas armas do apologeta, a saber, argumentos filosóficos e fatuais. Permanece ainda o fato que em *Apologética* não temos um campo bem definido de operação e nenhuma reivindicação exclusiva de qualquer arma, em particular.

O resultado final, então, parece ser que na *Apologética* temos todo o campo para cobrir. E era isso que estava implícito na analogia do garoto de recados e do espia. Isso não significa que o garoto de recados ou o espia devam deixar todo o trabalho de defesa para os outros, de forma que não tenham nada a fazer senão levar notícias de um para outro. De modo nenhum. O espia carrega um rifle quando vai fazer uma incursão no campo histórico. Ele pode e deve, então, usar os grandes canhões estacionários que alcançam uma distância maior.

Temos acabado de empregar a figura de uma fortaleza ou de uma cidadela. Podemos pensar no apologeta como constantemente andando para cima e para baixo, sobre as defensas externas da cidadela ou próximo delas. Isso dará aos outros ocupantes tempo para construir e também para desfrutar da construção. Os outros também devem defender, mas não tão constante nem tão intermitentemente. O apologeta também deve descansar e desfrutar da paz do forte, mas sua principal tarefa é defender e vindicar.

Nessa conexão, devemos nos guardar do mal uso que pode ser feito da figura do forte. Pode-se argumentar que isso parece colocar o Cristianismo na defensiva. Não é verdade que o Cristianismo foi intencionado para conquistar o mundo inteiro para Cristo? Sim, é. Nós já dissemos que pensamos no Teísmo Cristão quando pensamos no Cristianismo. Isso cobre toda a terra. Se pudermos, com sucesso, defender a fortaleza do Teísmo Cristão, teremos o mundo inteiro a nossos pés. Não haverá, então, lugar para o inimigo. Nós travamos uma guerra tanto ofensiva como defensiva. As duas coisas não podem ser separadas. Mas não precisamos deixar o forte para travar uma batalha ofensiva.

TEOLOGIA SISTEMÁTICA

Depreende-se de nossa discussão até aqui que a *Teologia Sistemática* está mais intimamente relacionada à *Apologética* do que qualquer outra das disciplinas. Nela temos o sistema de verdade que devemos defender. Devemos, por conseguinte, olhar brevemente para esse sistema que nos é oferecido.

A *Sistemática* divide o que ela tem para nos dar em seis capítulos, como seguem: Teologia, Antropologia, Cristologia, Soteriologia, Eclesiologia e Escatologia. Veremos cada um desses capítulos, por vez.

A. Teologia

Naturalmente, no sistema da *Teologia* e na *Apologética*, a doutrina de Deus é de fundamental importância. Na *Apologética* ela deve ser sempre o último ponto de ataque, se não o primeiro. Na Teologia as principais questões tratam com a existência e a natureza de Deus. Fazemos as seguintes perguntas: "Deus existe?" e "Que tipo de Deus Ele é?". Freqüentemente a ordem em que são tomadas as várias questões pertinentes à doutrina de Deus é a da cognoscibilidade, da existência e da natureza de Deus. Para o nosso propósito, todavia, podemos começar com questão da natureza de Deus. Não estamos interessados em discutir a existência de um Deus cuja natureza não conhecemos. Temos primeiro que perguntar em que tipo de Deus crê o Cristianismo, antes de perguntarmos, com inteligência, se tal Deus existe. O "qual" precede o "se". A conotação precede a denotação; pelo menos a última questão não pode ser discutida inteligentemente sem se considerar, de uma vez, a primeira.

Que queremos dizer quando usamos a palavra "Deus"? A *Sistemática* responde essa pergunta em sua discussão dos atributos ou propriedades de Deus. Mencionaremos apenas aqueles que pertencem ao ser de Deus, Seu conhecimento e Sua vontade.

1. O Ser de Deus

a. A independência ou **asseidade** de Deus. Por este atributo se quer dizer que Deus, em nenhum sentido, é correlativo ou dependente de qualquer coisa fora de Seu próprio ser. Deus não é nem mesmo a fonte de Seu próprio ser. O termo fonte não pode ser aplicado a Deus. Deus é **absoluto** (João 5:26; Atos 17:25). Ele é suficiente a si mesmo.

b. A Imutabilidade de Deus. Naturalmente Deus não muda e não pode mudar, já que não há nada além de Seu próprio eterno ser de que Ele dependa (Malaquias 3:6; Tiago 1:17).

c. A unidade de Deus. Como independente e imutável Deus tem unidade em Si mesmo. Nós distinguimos aqui entre a unidade de singularidade (*singularitatis*) e a unidade de simplicidade (*simplicitatis*). A unidade de singularidade tem referência à sua unidade numérica. Há e só pode haver um Deus. A unidade de simplicidade significa que Deus em nenhum sentido é composto de partes ou aspectos que existiram antes dEle (Jer.10:10; I João 1:5). Os atributos de Deus não podem ser vistos de nenhuma outra forma senão como aspectos do único ser original simples; o todo é idêntico às partes. Por outro lado, os atributos de Deus não são características que Ele desenvolveu gradualmente; são fundamentais ao Seu ser; as partes juntas formam o todo. A unidade e a diversidade em Deus são igualmente básicas e mutuamente dependentes entre si. A importância dessa doutrina para a *Apologética* pode ser vista a partir do fato que todo o problema da filosofia pode ser resumido na questão da relação entre unidade e diversidade; o assim chamado problema "do um e dos muitos" recebe uma resposta definitiva através da doutrina da simplicidade de Deus.

O homem não pode participar desses atributos de Deus. O homem não pode, em qualquer sentido, ser a fonte de seu próprio ser; o homem não pode, em qualquer sentido, ser imutável ou simples. O ser de Deus, com seus atributos, é autocontido. Deus não pode comunicar o Seu ser.

2. O Conhecimento de Deus

A questão da natureza do conhecimento de Deus é da maior importância para a Apologética. Deus conhece o Seu próprio ser em toda a sua profundidade por um ato eterno de conhecimento. Não há profundidades escondidas no ser de Deus que Ele não tenha explorado. **No ser de Deus, portanto, a possibilidade é idêntica à realidade e a potencialidade idêntica à atualidade**. Nesse sentido, o conhecimento de Deus é totalmente diferente do nosso. Nós nunca poderemos conhecer toda a profundidade do nosso ser. Com relação a nós, a potencialidade será sempre mais profunda do que a atualidade. O conhecimento de Deus é tão incomunicável quanto o Seu ser. O conhecimento de Deus é o que é porque o Seu ser é o que é.

Devemos falar desse conhecimento que Deus tem de Si mesmo como analítico ou sintético? A resposta depende do que entendemos por esses termos. Em trabalho laboratorial, queremos dizer por conhecimento analítico aquele que foi adquirido por reduzir algo a seus elementos constitutivos, ao passo que conhecimento sintético é aquele adquirido através de uma visão compreensiva de algo. Na história da filosofia, todavia, essas palavras quase que chegaram a ter significados opostos. Especialmente desde o tempo de Kant, análise veio a significar aquele conhecimento através do qual nós olhamos para dentro de nós mesmos, sem referência aos fatos *spatio-temporal* além de nós. Parece que temos de escolher entre os usos científico e filosófico do termo. Ou devemos primeiro ver como os teólogos usaram os termos e desconsiderar os outros?

A teologia tem estado disposta a usar o que chamamos de uso científico dos termos. Desta forma, por exemplo, na história da teologia protestante tem havido um argumento, principalmente entre os luteranos, pelo menos desde os dias de Calixtus, e os calvinistas sobre onde se deve começar, quando se discute a questão da predestinação. Os luteranos argumentavam que devemos começar com os fatos históricos da experiência cristã e, a partir deles, argumentar em favor da idéia da predestinação. Calixtus chamava a isto de método analítico, ao passo que o método geralmente seguido pelos calvinistas, o de começar com a doutrina de Deus, era chamado de método sintético.

Sendo tudo isto assim, cremos que é melhor falar do conhecimento que Deus tem de Si mesmo como analítico. Isso não significa que Deus deva, por um lento processo, analisar-se a Si mesmo, mas enfatiza aquilo que mais precisa de ênfase, ou seja, que Deus não precisa buscar adições ao Seu conhecimento fora de Si mesmo. Este uso nos porá facilmente em contato com os sistemas filosóficos que são opostos ao Cristianismo.

Voltando agora ao segundo aspecto do conhecimento de Deus, ou seja, o conhecimento que Deus tem das coisas que existem além de Si mesmo, devemos enfatizar que o conhecimento que Deus tem dos fatos precede esses fatos. Por isso não queremos dizer precedência temporal. Por presciência de Deus não queremos dizer que Deus conhece as coisas antes que elas aconteçam. Claro que, do ponto de vista humano, esta é a verdade exata sobre o assunto. Mas nós estamos olhando o assunto do ponto de vista do ser de Deus e, desse ponto de vista, a coisa principal a notar é que o conhecimento de Deus precede logicamente a realização dos fatos. Nós precisamos conhecer ou interpretar os fatos após os termos olhado, depois que eles já existem e, talvez, depois que eles já estão em operação por algum tempo. Mas o conhecimento que Deus tem dos fatos vem primeiro. Deus conhece ou interpreta os

fatos antes que sejam fatos. **É o plano de Deus, a interpretação compreensiva que Ele tem dos fatos, que os torna o que são.** Assim, o conhecimento que Deus tem das coisas criadas é também analítico, no sentido acima definido.

3. A Vontade de Deus

A vontade de Deus é o que é porque o ser e o conhecimento de Deus são o que são. Deus é auto-suficiente ou autocontido em Seu ser. Portanto, Deus conhece a Si mesmo e a toda existência criada por um simples ato interno de intuição. A existência de Seu ser, até ao seu grau mais profundo, é uma existência autocônscia. Pode-se dizer que Deus, em Seu ser e conhecimento, é puramente ativo. O próprio ser de Deus é, por conseguinte, o único objeto último do Seu conhecimento. Da mesma forma, o ser de Deus, com toda a plenitude de seus atributos, é o único objeto último de Sua vontade. Deus quer a Si mesmo em tudo que Ele quer. Deus quer manter Seus atributos em toda a sua glória. Ele próprio é o objetivo final e mais elevado de tudo o que faz. Deus busca e estabelece a Sua própria glória em tudo que faz.

Dois aspectos da vontade de Deus podem ser aqui distinguidos. Estes correspondem a dois aspectos do conhecimento de Deus. Deus conhece a Si mesmo e conhece o universo criado. Da mesma forma, Deus deseja a Si mesmo e também deseja o universo criado. Quando o que está em vista não é o universo criado, pode-se dizer que Deus conhece e deseja diretamente a Si próprio com todos os Seus atributos. Mas quando o universo criado está em vista, ainda se deve dizer que, conhecendo-o e desejando-o, Deus conhece e deseja a Si próprio. Deus quer, e assim, cria o universo. Deus quer, e assim, por sua providência, controla o curso do desenvolvimento do universo criado e o traz a seu clímax. Em tudo isso Ele quer, isto é, Ele **busca**, a Sua glória. Ele a **busca** e ao buscá-la vê que Seu propósito em buscá-la é cumprido. Nenhuma criatura pode privá-lO de Sua glória; todas as criaturas, querendo ou não, **acrescentam** à Sua glória. Assim Deus deseja a Si mesmo em e através de Sua vontade com respeito à realidade criada. O que quer que Deus deseje com respeito ao universo criado é um meio para aquilo que Ele deseja com respeito a si mesmo.

Resumindo o que foi dito sobre o ser, o conhecimento e a vontade de Deus, pode-se dizer que o ser de Deus é auto-suficiente, Seu conhecimento é analítico e Sua vontade é auto-referencial. Em Seu ser, conhecimento e vontade Deus é **autocontido**. Nada há que lhe seja correlato. Ele não depende em Seu ser, conhecimento ou vontade do ser, conhecimento ou vontade de suas próprias criaturas. Deus é **absoluto**. Ele é **autônomo**.

4. O Deus Triuno Pessoal

Em tudo que foi dito é o Deus triuno pessoal que está em vista. Deus existe em Si mesmo como um ser triuno autoconscientemente ativo. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são, cada um, uma personalidade e juntos constituem o Deus exaustivamente pessoal. Há uma interação eterna, interna e autocônscia entre as três pessoas da Divindade. Elas são co-substanciais. Cada uma é tanto Deus quanto as outras. O Filho e o Espírito não derivam Seu ser do Pai. A diversidade e a unidade na Divindade são, portanto, igualmente últimas; elas são exaustivamente correlatas uma à outra, mas não correlatas a qualquer outra coisa.

É costume falar da Trindade assim descrita como a Trindade ontológica. A Trindade ontológica deve ser distinguida da Trindade econômica. Por esta última se faz referência às distinções entre as pessoas da Divindade no que se refere às obras de Deus com relação ao universo criado. O Pai é centralmente ativo na criação e sustentação de todas as coisas. O Filho é centralmente ativo na obra objetiva da salvação. O Espírito é centralmente ativo na obra subjetiva da salvação. Em tudo isso, o Deus triuno é ativo com respeito ao universo. Mas quando Deus é contemplado como sendo ativo em Si mesmo, falamos da Trindade ontológica.

O que se disse acerca do ser, conhecimento e vontade de Deus como o ser, o conhecimento e a vontade da Trindade ontológica auto-suficiente é o bastante para fins de introdução. Foi dito o suficiente para distinguir claramente a doutrina cristã de Deus das várias formas de doutrina de Deus não cristãs. Somente o Deus do Cristianismo é autocontido e auto-suficiente. Ele assim permanece mesmo quando Se relaciona com o mundo como seu criador e sustentador. Todos os outros deuses ou não têm qualquer relação com o universo ou são correlatos a ele.

O ensino cristão sobre a Trindade ontológica, portanto, lhe dá uma metafísica, uma epistemologia e uma ética claramente distinguíveis. Em todos esses três aspectos o Teísmo Cristão é totalmente diferente de qualquer outra filosofia de vida.

a. Metafísica Cristã

Deus tem um tipo de ser, ser que é infinito, eterno, imutável e pleno de santos atributos. O universo tem outro tipo de ser, ser que foi produzido e é sustentado por Deus. Em contraste com isto, todas as formas não cristãs de metafísica falam do **ser em geral**, que existe como tal. Elas reivindicam ser capazes de fazer assertivas inteligíveis acerca da natureza do ser em geral. Ou mesmo que não reivindiquem ser capazes de fazer isso, presumem que isso pode ser feito. Assim, por exemplo, Aristóteles fala da natureza do ser em geral e afirma que ele é analógico em caráter. Ele introduz a distinção entre tipos de ser, tais como ser divino e ser humano, após ter feito certas assertivas a respeito da natureza do ser em geral. Mas fazer afirmações a respeito do ser em geral constitui, pelo menos por implicação, um ataque à natureza autocontida e, por conseguinte, única do ser de Deus. Uma posição é melhor conhecida pelas distinções mais básicas que faz. A distinção mais básica do Cristianismo é a do ser de Deus como autocontido e a do ser criado como dependente dEle. O Cristianismo está comprometido para bem ou para mal com uma teoria de duas categorias da realidade ou do ser. Todas as teorias não cristãs do ser chamariam essa posição de teísmo cristão dualista. Sobre isso precisaremos falar mais tarde. Para o momento é importante que os conceitos básicos do Cristianismo sejam claramente distinguidos de outros pontos de vista. E a doutrina do ser de Deus, como qualitativamente distinta de qualquer outra forma de ser, é característica apenas do Cristianismo. Do ponto de vista cristão todas as outras formas de teoria metafísica sustentam uma suposição monística.

A posição da Igreja Católica Romana sobre este ponto pode ser logo notada. Ao mesmo tempo em que afirmam sustentar a teoria cristã da realidade (ou do ser) Tomás de Aquino e seus modernos seguidores na verdade seguem Aristóteles ao falar primeiro do ser em geral e ao introduzir, depois, a distinção entre ser divino e ser criado. As conseqüências são fatais tanto para a *Teologia Sistemática* quanto para a *Apologética*. Para a *Teologia Sistemática,* significa que Deus não é tido inequivocamente como a fonte do ser do homem e o poder controlador de suas ações. Toda doutrina está destinada a ser falsa se a primeira e básica doutrina de Deus for falsa. Para a *Apologética*, significa que as formas não cristãs de metafísica não podem ser desafiadas em suas pressuposições básicas. Não crendo na doutrina bíblica do ser autocontido de Deus, o Romanismo não pode oferecer esse Deus como a referência final para toda afirmação humana. Sobre isso falaremos mais amplamente depois.

b. Epistemologia Cristã

Com isto temos chegado à questão da epistemologia. Porque Deus tem ser autocontido e todos os outros seres têm ser criado ou derivado, também Deus tem conhecimento autocontido e o homem, conhecimento derivado. Em contraste com isto, todas as formas de epistemologia não cristãs falam primeiro do conhecimento em geral e introduzem a distinção entre conhecimento divino e humano, depois. É verdade que há formas de epistemologia não cristãs que falam do conhecimento divino como se fosse **totalmente outro**, qualitativamente

diferente do conhecimento humano. De igual modo, há formas de metafísica não cristãs que falam do ser de Deus como **totalmente outro**, como qualitativamente diferente do ser do homem. Este é particularmente o caso da **Teologia da Crise**, informada como ela é por uma teoria cética do conhecimento. Mas quando esse Deus, cujo ser e conhecimento se diz ser tão totalmente diferente do ser e do conhecimento do homem, é, como deve ser, posto em contato com o ser e o conhecimento do homem, ocorre uma fusão dos dois. Ou o ser e o conhecimento de Deus são rebaixados para o nível do ser e do conhecimento do homem ou o ser e o conhecimento do homem são elevados ao nível do ser e do conhecimento de Deus. Há sempre a mesma suposição monística em ação, reduzindo todas as distinções a uma correlação entre um e outro.

Sobre a questão da epistemologia tanto quanto sobre a da metafísica, a Igreja Católica Romana novamente mantém uma posição ambígua. Com formas de epistemologia não cristãs, em geral, e com Aristóteles, em particular, o seu conceito mais básico é o do conhecimento em geral. Isto está naturalmente envolvido na idéia aristotélica do ser em geral. O Catolicismo Romano não apenas admite, mas mantém que Aristóteles estava certo em supor que é possível dizer alguma coisa inteligível sobre o ser em geral. Conseqüentemente, segue Aristóteles ao falar dos requisitos que o conhecimento em geral deve satisfazer. O Romanismo pressupõe que Deus e o homem encontram-se no mesmo tipo de relação para com a lei da contradição. Pressupõe que, para pensar e conhecer verdadeiramente, ambos precisam pensar de acordo com aquela lei como uma abstração da natureza de ambos. As conseqüências são, de novo, fatais tanto para a *Teologia Sistemática* quanto para a *Apologética*. Para a *Teologia Sistemática,* significa que a verdade não consiste, em última instância, na correspondência à natureza e ao conhecimento internamente autocompleto que Deus tem de Si mesmo e de toda realidade criada. Segue-se que o retrato do homem no campo da verdade não está, em última instância, relacionado com Deus, mas com uma abstração que está acima de Deus, com a Verdade como tal. Para a *Apologética,* significa que o princípio básico do conceito não cristão de verdade não pode ser desafiado. De acordo com esta pressuposição básica, é o homem e não Deus o ponto final de referência em toda afirmação da verdade. A idéia da Verdade em abstrato está de acordo com esta pressuposição. De fato, a idéia da verdade em abstrato está baseada nesta pressuposição.

Uma reflexão por um momento sobre a queda do homem no paraíso provará que isto é verdade. **No paraíso Deus disse ao homem que se ele comesse do fruto proibido certamente morreria. A verdade acerca dos fatos no universo criado, a qual foi dita, com efeito, a Adão e Eva, apenas poderia ser conhecida, em última instância, se uma pessoa conhecesse sua relação com o plano de Deus. É esse plano de Deus que faz todos os fatos criados serem o que são. É certo que a atividade do homem, com respeito a muitos fatos, é um fator que os faz o que são, mas ainda assim é verdade que, por trás de tudo o que esse homem possa fazer é, em última instância, o plano de Deus que está controlando tudo. E este plano está de acordo com o ser e natureza de Deus.** Deus não olhou, porque não poderia fazê-lo, para um princípio abstrato de Verdade, acima de Si mesmo, para, de acordo com esse princípio, formar o mundo. **Satan, todavia, sugeriu a Eva que a declaração de Deus sobre a relação de um fato temporal com outro não era determinante da natureza daquela relação. O que Satan argumentou foi que os fatos e a verdade acerca da relação de uns para com os outros podem ser conhecidos pelo homem sem se obter qualquer informação sobre eles de Deus, como seu autor e controlador.** Como eles podem ser, **então, conhecidos? Em primeiro lugar, pela observação. Mas a observação não é suficiente.** O homem precisava conhecer alguma coisa acerca do futuro. Deus intencionou interpretar as futuras relações que os fatos temporais mantêm entre si. Ao rejeitar a interpretação divina dos relacionamentos futuros dos fatos temporais entre si, o homem só poderia depender dos poderes de seu próprio pensamento lógico. Mera observação

dos fatos não o ajudaria a oferecer uma afirmação substituta para a de Deus, pois ainda não havia o passado. Dessa forma, o homem tinha que depender apenas dos poderes de sua lógica. E ele tinha que presumir que esses poderes eram capazes, de alguma forma, de legislar por aquilo que ainda estava no futuro. Em resumo, ele tinha que presumir que seus poderes de lógica podiam legislar sobre o que é possível e impossível na realidade que o cercava. Ele tinha que dizer, com efeito, que o que Deus disse que aconteceria possivelmente poderia não acontecer. E ele tinha que encontrar esse poder de legislação exclusivamente em si mesmo. Ele não tinha ainda qualquer experiência a respeito do curso da natureza. Não podia apelar para qualquer lei da verdade em nenhum sentido objetivo. **Ele tinha que escolher entre aceitar a mente divina ou a sua própria, como fonte da verdade acerca dos fatos. A verdade fora de qualquer relacionamento com alguma mente é pura abstração sem sentido.**

Ora, o Catolicismo Romano, preso como está à sua noção básica de uma afirmação supostamente inteligente a respeito do ser em geral, é incapaz de colocar essa alternativa perante os homens. Ele não pode desafiar os que fazem, do homem, o centro de sua interpretação da vida com um ponto de vista que faz, de Deus, o centro da interpretação da vida.

c. Ética Cristã

Nessa questão da ética, a doutrina do Deus autocontido implica que a vontade de Deus é o poder final e exclusivamente determinante de tudo que acontece. Como já foi notado, a natureza de qualquer coisa criada é o que é devido a um ato de determinação a seu respeito, da parte de Deus. As coisas criadas não são idênticas a Deus, nem a qualquer ato de Deus com respeito às mesmas. Elas têm um ser e uma atividade próprios. Mas esse ser e atividade são o que são por causa do ser e atividade mais ulteriores provindos da vontade de Deus. As coisas são o que são, em última instância, por causa do plano de Deus. Elas são o que são, na relação que têm umas com as outras, por causa do lugar que Deus lhes atribuiu em Seu plano. Deus expressa o Seu plano, com respeito aos fatos e leis da natureza, nesses próprios fatos e leis. A regularidade das leis da natureza é devida à "obediência" dos fatos do mundo criado à ordem de Deus. Claro que a palavra "obediência" só pode ser aplicada às leis da natureza em sentido metafórico. Mas ajuda a expressar a idéia de que essas leis não têm a sua regularidade em e de si mesmas, sem qualquer ato de Deus a seu respeito. Toda força no universo criado atua de acordo com a manifestação do poder de Deus que está por trás dela.

O caso específico da vontade do homem em relação com a vontade de Deus pede uma breve observação neste ponto. Para começar, a vontade do homem, como um aspecto dessa personalidade, depende para o que é, em última análise, de um ato criador e sustentador de Deus, mas a vontade do homem, como um aspecto da personalidade humana, não é observável a não ser **em ato**. Para o homem, compelido a agir, Deus estabeleceu Seu programa. Deus deu esse programa através de uma comunicação autoconsciente, no início da história. O *summum bonum* do homem foi colocado perante ele, individual e coletivamente. Ele deveria dominar a terra e extrair dela seus poderes latentes para a glória de Deus. Deveria ser um servo voluntário de Deus, alguém que encontrasse seu deleite na obediência a Ele. Seu critério de ação seria a fé na verdade das promessas de Deus.

Se fosse obediente à vontade de Deus, o homem conseguiria resultados genuínos. O poder controlador e diretor de sua vontade seria a vontade de Deus. Todavia, seria por sua própria vontade que ele alcançaria o alvo que Deus lhe tinha proposto. Se fosse desobediente, estaria indo contra a vontade expressa de Deus. Mesmo assim, não seria capaz de frustrar o plano de Deus, quer como um todo ou em qualquer detalhe. *O homem, como criatura, não pode querer qualquer coisa, quer por meio da obediência ou da*

desobediência, a não ser em uma relação de subordinação ao plano de Deus. É a vontade ou plano último do Deus autodeterminante que dá caráter determinante a qualquer coisa que seja feita pela vontade humana.

Contra este ponto de vista cristão da vontade de Deus, como última, está o ponto de vista não cristão da vontade do homem, como última. A moralidade é pressuposta como sendo autônoma. Virtualmente se diz que o homem é uma lei para si mesmo. Ele pode, e em muitos casos o faz, falar de Deus como seu legislador. Mas, então, esse Deus é uma projeção de sua própria consciência moral última; Deus não é mais do que a suposta consciência moral autônoma e última do homem, em sentido amplo. Sócrates queria saber o que era "o santo" à parte do que qualquer homem ou Deus pudesse dizer a seu respeito. Isto pode parecer apontar para uma santidade "objetiva', inteiramente separada da consciência do homem. Mas tal santidade, à parte da consciência do homem, é vazia de significado. Não há alternativa para o ponto de vista cristão da vontade de Deus, como última, a não ser a idéia da própria consciência moral do homem como sendo última. Em tempos modernos, o imperativo categórico de Kant é uma boa ilustração da suposta natureza autônoma da ética não cristã. É, portanto, tarefa do apologeta cristão desafiar o ponto de vista não cristão de moralidade e mostrar que, a menos que a vontade de Deus seja tomada como última, não há qualquer sentido para as distinções morais.

O ponto de vista católico romano da ética é incapaz de fazer isso. Já foi notado que o Romanismo virtualmente fala do ser em geral e do conhecimento em geral, antes de falar do ser e do conhecimento de Deus como distintos do ser e do conhecimento do homem. É natural, então, que a vontade de Deus não pode ser tida como primária em ética. A teologia católico-romana atribui à vontade do homem tal medida de autonomia e supremacia a ponto de capacitá-la a determinar o próprio destino final do homem, quer para o bem quer para o mal, requerendo apenas a assistência de Deus. Para o Romanismo, o homem é a fonte última de sua própria determinação. É verdade que o Romanismo reduz esse ensino da autonomia do homem por também ensinar o caráter "poderoso" da vontade de Deus. Mas, no final das contas, é pela supremacia da vontade humana que o Romanismo arde em zelos.

As conseqüências dessa posição para a *Teologia Sistemática* e a *Apologética* são, mais uma vez, significativas. Para a *Teologia Sistemática,* significa tirar a iniciativa das mãos de Deus em todo e qualquer ponto de doutrina. A doutrina da criação fica numa encruzilhada, entre a doutrina cristã da criação a partir do nada e a doutrina pagã da cadeia do ser. A doutrina da salvação se transforma numa questão de "toma lá dá cá" entre Deus e o homem; o homem é salvo parcialmente pela graça e parcialmente pelas obras. Para a *Apologética,* significa que o homem natural não é desafiado a abandonar sua desobediência a Deus para que encontre descanso à sua alma e significado em suas distinções morais. A ética católico-romana procura passar por cima da vontade de Deus, para apelar à Sua natureza.

Mas isto, na realidade, significa apelar para a adequação das coisas em geral. Tal noção da adequação das coisas em geral está de acordo com a idéia do ser e do conhecimento em geral. Alguém que procure fazer afirmação inteligente acerca do ser em geral permite, com efeito, que a pessoa que não faz uma distinção básica entre os conceitos de criador e criatura ainda possa fazer afirmações verdadeiras a respeito da realidade. Por conseguinte, o Romanismo admite que os eticistas (estudiosos da ética) não cristãos podem determinar verdadeiramente a natureza das assim chamadas virtudes cardeais. O Romanismo admite que o homem natural, que faz de si mesmo o ponto final de referência em matéria de distinções morais, pode dizer o que é verdadeiro a respeito do comportamento correto do homem, com relação a muitas coisas neste mundo. Dessa forma, o Romanismo aceita que, na verdade, aqueles que não tratam todas as coisas neste mundo em obediência à vontade de Deus, e para a Sua glória, ainda estão fazendo o que é certo. Nem estão eles meramente admitindo que o

homem natural pode fazer o que é certo, no que diz respeito à natureza da coisa, à parte da motivação da mesma. O Romanismo admite que o homem natural, que faz de si mesmo o alvo de seus esforços, que usa suas próprias experiências, ao invés da vontade de Deus, como o critério de seus empreendimentos e que não tem a fé como a motivação de tudo o que faz, ainda é capaz de fazer o que é certo, sem qualificação, em certas áreas da vida. E esse fato desqualifica o Romanismo para afirmar ou defender a verdadeira doutrina cristã do comportamento humano.

Para o nosso presente propósito a doutrina de Deus não precisa de maior exposição. Já ficou evidente que, na doutrina cristã da Trindade ontológica autocontida, nós temos o conceito fundamental de uma teoria cristã do ser, do conhecimento e da ação. Os cristãos estão interessados em mostrar aos que **não** crêem em Deus, ou crêem em <u>um</u> Deus, e não <u>no</u> Deus causa última ou absoluto, que é **neste** Deus que eles devem crer, para que não desapareça todo e qualquer sentido nas palavras humanas. Os cristãos estão interessados em mostrar aos que crêem que "Deus" **possivel** ou **provavelmente** existe, mas possivel ou provavelmente não existe, que as palavras possibilidade e probabilidade não têm qualquer sentido a menos que o Deus do Cristianismo realmente exista. É convicção deles de que a realidade da existência deste Deus é a pressuposição de toda afirmação possível.

Temos agora diante de nós, em simples esboço, os pontos principais da doutrina cristã de Deus. O Cristianismo oferece o Deus triuno, a personalidade absoluta que contém todos os atributos enumerados como o Deus em Quem nós cremos. Este conceito de Deus é o fundamento de tudo o mais que prezamos. **A menos que creiamos neste tipo de Deus será de nenhum valor ouvirmos que precisamos crer em qualquer tipo de Deus ou em qualquer outra coisa**. Para nós, tudo o mais, para ter sentido, depende deste tipo de Deus. Por isso, não estamos interessados em que alguém nos prove a existência de qualquer outro tipo de Deus que não seja este. Qualquer outro tipo de Deus não é Deus, e provar que qualquer outro tipo de Deus existe é provar que não existe Deus.

B. Antropologia

A questão que tratamos em Apologética é a da relação entre Deus e o homem. Daí, junto com a doutrina de Deus, a doutrina do homem é de fundamental importância.

1. A imagem de Deus no homem

O homem é criado à imagem de Deus. Ele é, portanto, igual a Deus, em tudo o que uma criatura pode ser igual a Deus. Ele é igual a Deus por ser uma pessoa. É isso que queremos dizer quando falamos da imagem de Deus em sentido mais amplo ou genérico. Então, quando queremos dar ênfase ao fato de que o homem se assemelha a Deus, especialmente no esplendor de seus atributos morais, acrescentamos que, quando o homem foi criado, **tinha verdadeiro conhecimento, verdadeira retidão e verdadeira santidade**. Esta doutrina é baseada no fato que, no Novo Testamento, somos informados de que Cristo veio para nos restaurar ao verdadeiro conhecimento, retidão e santidade. (Col. 3:10: Ef. 4:24). Cristo veio para restaurar e suplementar o que o homem tinha e era no paraíso. Chamamos a isso a imagem de Deus em sentido estrito. Esses dois sentidos não podem ser completamente separados um do outro. Seria realmente impossível pensar no homem como tendo sido criado apenas com a imagem de Deus em sentido estrito; todo ato humano teria que ser, desde o começo, um ato moral, um ato de escolha a favor de Deus ou contra Ele. Segue-se que o homem deveria, mesmo em cada ato de conhecimento, manifestar verdadeira retidão e verdadeira santidade. **A idéia de conhecimento desinteressado ou neutro não está em consonância com as idéias básicas do Cristianismo**.

Então, depois de enfatizar que o homem foi criado igual a Deus e, pela natureza do caso, tinha de ser igual a Deus, devemos ressaltar o ponto que o homem deve sempre ser diferente de Deus. **O homem foi criado à imagem de Deus. O homem não pode jamais, em qualquer sentido, ultrapassar sua condição de criatura**. Isto põe uma conotação definida na expressão de que o homem é igual a Deus. Ele é **igual** a Deus, certamente, mas sempre numa escala de criatura. Por essa razão a Igreja incorporou no cerne de suas confissões a doutrina da incompreensibilidade de Deus. O ser e o conhecimento de Deus são absolutamente originais; tal ser e tal conhecimento são maravilhosos demais para o homem; ele não pode atingi-los. O homem foi criado finito e sua finitude não lhe foi vista originalmente como um peso. O homem não poderia jamais esperar atingir um convencimento compreensivo (todo abrangente) no futuro. **Não podemos esperar ter um conhecimento compreensivo nem mesmo nos céus. É verdade que muito do que agora é mistério para nos será revelado, mas, devido à natureza do caso, Deus não nos pode revelar aquilo que, como criaturas, não podemos compreender; teríamos que ser Deus para entender a Deus, na profundidade do Seu ser. O homem só pode entender a revelação de Deus *promensura humana* (em medida humana).**

A importância deste ponto ficará mais saliente quando contrastarmos este conceito de mistério com o conceito não cristão de mistério, que hoje é corrente mesmo em círculos cristãos. A diferença entre os conceitos cristão e não cristão de mistério pode ser expressa em uma palavra, por se dizer que os cristãos crêem que há mistério para o homem mas não para Deus, ao passo que os não cristãos crêem que ou há mistério tanto para Deus como para o homem, ou não há mistério tanto para Deus como para o homem.

2. A relação do homem com o universo

Logo depois de se notar que o homem foi criado à imagem de Deus, deve-se observar que o homem estava organicamente relacionado com o universo ao seu redor. O homem deveria ser profeta, sacerdote e rei sob a autoridade de Deus, neste mundo criado. As vicissitudes do mundo estariam, em larga escala, dependendo dos feitos do homem. **Como profeta, o homem deveria interpretar este mundo de acordo com Deus; como sacerdote, deveria oferecer este mundo a Deus; e como rei, deveria governá-lo por Deus**. Em oposição a isso, todas as teorias não cristãs mantêm que as vicissitudes do homem e do universo ao seu redor estão apenas acidental e incidentalmente relacionadas.

3. A Queda do Homem

A queda do homem precisa ser enfatizada tanto quanto a sua criação. O homem foi criado por Deus à Sua imagem. Logo depois disto, caiu em pecado. Como criatura, o homem tinha que viver de acordo com a lei de Deus, isto é, de acordo com as ordenanças que Deus tinha estabelecido em sua criação. A lei não foi, na sua maior parte, transmitida verbalmente ao homem, mas criada no seu ser. O homem agiria de acordo com sua própria natureza somente se obedecesse a lei de Deus e, vice versa, se ele vivesse de acordo com sua própria natureza, obedeceria à lei de Deus. É verdade que Deus comunicou ao homem, acima e além do que estava impresso em sua própria natureza, o mandamento específico de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas isto foi apenas para impor um teste imediato e final, verificar se o homem iria realmente viver de acordo com a lei de Deus da forma como estava revelada em toda parte, nele e ao redor dele.

Quando o homem pecou foi, portanto, uma tentativa de viver sem Deus em todo sentido. O homem procurou seus ideais de verdade, bondade e beleza em algo além de Deus, quer, diretamente, em si mesmo ou, indiretamente, no universo ao seu redor. Originalmente, o homem interpretava o universo sob a direção de Deus, mas, agora,

procurou interpretar o universo sem referência a Deus. Queremos dizer, naturalmente, sem referência ao tipo de Deus acima definido.

O homem criou para si mesmo um falso ideal de conhecimento, o ideal de absoluta compreensão não derivada. Isto ele nunca teria feito se tivesse continuado a reconhecer que era uma criatura. É totalmente inconsistente com o ideal de sua condição de criatura que o homem almejasse conhecimento compreensivo; se isto pudesse ser obtido, eliminaria Deus de Sua existência; o homem seria Deus, então. E, como veremos mais tarde, porque o homem buscou esse ideal inatingível, trouxe sobre si mesmo miséria sem fim.

Em conjunto com o falso ideal de conhecimento do homem podemos mencionar aqui o fato de que, quando ele viu que não poderia atingir o seu próprio falso ideal de conhecimento, culpou por isto o seu caráter finito. O homem confundiu finitude com pecado. Desta forma ele misturou os aspectos metafísico e ético da realidade. Não querendo assumir a culpa pelo pecado, o homem atribuiu-a às circunstâncias ao seu redor e dentro dele. Contra este ponto de vista bíblico, o ponto de vista não cristão assume ou assevera que ele nem foi criado nem pecou neste sentido descrito. Muito embora muita ênfase seja dada ao fato de que o homem é finito e mau (cf. Barth, Brunner, Niehbuhr), não obstante o homem é visto como sendo o seu ponto último de referência. O homem virtualmente ocupa o lugar que a Trindade ontológica ocupa na teologia ortodoxa. Ele é auto-suficiente e autônomo.

É somente quando este ponto é cuidadosamente observado que os pontos de vista cristão e não cristão são considerados em sua correta relação de um para com o outro. As duas correntes têm posições mutuamente exclusivas sobre o ponto último de referência em consideração.

A apologética católico-romana é incapaz de tornar este ponto claro. Como já foi notado, ela não é capaz de tornar a distinção *criador-criatura* como básica em seu pensamento.. Tem, portanto, um ponto de vista meio-cristão e meio não cristão sobre Deus. De igual modo, tem um ponto de vista meio-cristão e meio não cristão sobre o homem. De acordo com o Romanismo, o ser do homem não é descrito exclusivamente em termos do conceito geral da cadeia do ser. ***Afirma-se que o homem tem menos ser do que Deus. Diz-se que ele beira o limite do não ser. Beirando o limite do não ser e tendo, portanto, um pequeno ser, diz-se que ele tende a deslizar para o não ser. Dessa forma, a "pecaminosidade" do homem é descrita, em parte, em termos do status da lei que ele ocupa na escala do ser. Devido ao caráter atenuado do seu ser, ele tende ao mal.*** É Deus, então, responsável por criar o homem com uma escala tão diluída do ser? A resposta é pela negativa. Mas a razão porque é Ele escusado de ter feito o homem mau é que o ser do homem não é derivado exclusivamente de Deus. A natureza do "ser em geral" controla e limita a Deus na criação do homem. Deus não pode dar um ser estável ao homem porque o ser já foi definido como instável, no ponto em que o homem deve ser colocado. A natureza do "***ser em geral***" é primeiro definida em termos indeterministas e Deus, então, é encaixado no quadro. Se o homem deve existir, de alguma forma ele precisa ser colocado no final da escala do ser. Assim, ser colocado lá constitui, ao mesmo tempo, a sua "liberdade". Pois sua "liberdade" consiste na natureza instável de seu ser.

No campo do conhecimento o ponto de vista católico-romano do homem envolve tanto o racionalismo como o irracionalismo. Estes correspondem ao determinismo e ao indeterminismo no campo do ser. O apologeta católico romano fará o seu apelo final ao "conhecimento em geral" em vez de fazê-lo à Trindade ontológica autocônscia. Ele tentará **provar** a existência de Deus pelo método de Aristóteles, isto é, por mostrar que a existência de Deus está de acordo com a "lógica em geral". Assim fazendo, ele não prova a existência da

Trindade ontológica; ele "prova" a existência de um deus, um deus que se enquadra no padrão do "ser em geral". E "provará' que esse Deus "provavelmente" existe; pois o homem não tem qualquer experiência de qualquer tipo de ser, exceto do que jaz nos limites do não ser. Desta forma, o Romanismo não pode desafiar as interpretações do não cristão. Procurando apelar à "razão" do homem natural, da forma como o próprio homem natural interpreta a sua razão, o apologeta católico romano cai vítima tanto do racionalismo quanto do irracionalismo, inerentes no ponto de vista de vida do não cristão.

No campo da ética o ponto de vista católico-romano envolve tanto ditadura como autonomia. Estas correspondem ao determinismo e indeterminismo no campo do ser e ao racionalismo e irracionalismo no campo do conhecimento. Diz que o homem médio está propriamente sujeito, em sentido absoluto (autoridade papal), aos seus semelhantes que atingiram uma posição mais alta do que ele, na escala do ser. A relação entre os que estão **em** autoridade e os que estão **sob** autoridade não é exclusiva, nem mesmo primariamente ética, mas metafísica. O Papa, é verdade, fala por Cristo, na autoridade de Cristo, mas o único Cristo que ele conhece é um que, embora sendo tanto Deus quanto homem, ainda se encaixa numa certa posição na escala do ser. Desta forma, mesmo o Papa trata não exclusiva nem primariamente com o Criador-Redentor, mas com o "ser em geral" e com o "conhecimento em geral". Ele deriva sua autoridade não de Cristo, mas de sua suposta percepção superior dentro das proporções adequadas na escala do ser. Ele é um "expert"(perito) no campo da religião. O homem médio deve ouvi-lo como a um ditador.

Por outro lado, o homem médio não pode, através do Papa, ouvir a voz imperativa de Deus, de forma alguma. "O ser em geral" e o "conhecimento em geral" têm em si um elemento de contingência última. O próprio Deus não tem controle sobre os limites mais baixos do ser. Esses limites mais baixos do ser, embora muito atenuada, tem ainda em si uma potencialidade toda própria. Deus não poderia, por conseguinte, fazer o homem perfeito. Havia um tipo de "matéria" com um poder refratário que tornou impossível a Deus fazer o homem perfeito. É verdade que o Romanismo afirma que Deus fez o homem perfeito. Mas a sua noção de "ser em geral" impede que ele ponha sentido verdadeiramente cristão nessas palavras. Como conseqüência, as ações do homem na ética não têm a ver exclusiva ou primariamente com a vontade expressa de Deus, mas com a "moralidade em geral". Assim, a idéia de autonomia, que constitui o coração da ética não cristã, não pode ser desafiada pelo ponto de vista católico-romano.

C. Cristologia

Agora temos os dois pontos entre os quais a transação do conhecimento acontece. Todavia, desde que o pecado entrou no mundo, nós não podemos ter uma visão completa do que é o ponto de vista cristão até que vejamos como Deus e o homem são reconciliados, após sua separação. O único modo pelo qual eles poderiam ser reconciliados seria através de uma salvação operada por Deus, por meio da qual o homem fosse reunido a Deus. Cristo veio trazer o homem de volta a Deus.

Para fazer isso Ele era e tinha que ser verdadeiramente Deus. Por essa razão, a Igreja tem dado ênfase ao fato de que Cristo era uma pessoa divina, não humana. Era a segunda pessoa da Trindade ontológica a qual era, com respeito à Sua essência, inteiramente igual ao Pai, e que, portanto, existiu desde toda a eternidade com o Pai e que, na encarnação, assumiu uma natureza humana.

Isso não significa que Ele deixou de lado Sua natureza divina. Não significa que Ele Se tornou uma pessoa humana. Não significa que Ele se tornou uma pessoa divino-humana. Não significa que as naturezas divina e humana se misturaram. Cristo era e continuou sendo,

mesmo quando estava na manjedoura em Belém, uma pessoa divina, mas essa pessoa divina tomou para si, em íntima união com sua natureza divina, uma natureza humana. O Credo de Calcedônia expressou tudo isso quando disse que, em Cristo, as naturezas divina e humana são relacionadas de uma forma inconfundível (sem confusão), imutável, indivisível e inseparável. Os primeiros dois adjetivos salvaguardam a verdadeira doutrina contra a idéia de que os elementos divino e humano tivessem sido, em qualquer sentido, misturados; os dois últimos adjetivos salvaguardam a verdadeira doutrina contra a idéia de que não houvesse uma união real, devido à insistência sobre a distinção (distingüibilidade) entre os primeiros dois.

Nota-se, nesta questão, que este ponto de vista da encarnação está de pleno acordo com a doutrina de Deus e do homem, acima apresentadas. Se Cristo é, realmente, a segunda pessoa da Trindade ontológica, Ele participa dos atributos da Deidade. Por outro lado, Sua natureza humana foi a de uma criatura de Deus. Por conseguinte, mesmo na encarnação, Cristo não podia misturar (confundir) o eterno e o temporal. O eterno deve sempre permanecer independente e anterior ao temporal.

Em adição a esta breve declaração da pessoa de Cristo, deve-se dizer uma palavra a respeito de Seus ofícios. Cristo é o verdadeiro profeta, sacerdote e rei. O Breve Catecismo de Westminster pergunta: *Como Cristo exerce o ofício de profeta*? A resposta é: *Cristo exerce o ofício de profeta, revelando-nos pela sua palavra e pelo Seu Espírito, a vontade de Deus para a nossa salvaçã*". O homem estabeleceu para si um falso ideal de conhecimento quando se tornou pecador, ou seja, ele perdeu a verdadeira sabedoria. Em Cristo, o homem foi restabelecido ao verdadeiro conhecimento. Em Cristo, o homem reconhece que é uma criatura de Deus e que não deve buscar conhecimento compreensivo não derivado. Cristo é a nossa sabedoria. Ele é nossa sabedoria não apenas no sentido em que nos diz como ir ao céu. Ele é nossa sabedoria também por nos ensinar o verdadeiro conhecimento acerca de tudo que devemos conhecer.

Novamente o Catecismo pergunta: Como *Cristo exerce o ofício de sacerdote?* A resposta é: *Cristo exerce o ofício de sacerdote, oferecendo-se a si mesmo, uma só vez, em sacrifício, para satisfazer a justiça divina, para reconciliar-nos com Deus e para fazer contínua intercessão por nós*. Não precisamos discutir esse ponto, mas apenas indicar que a obra de Cristo como sacerdote não pode ser separada de Sua obra como profeta. Cristo não poderia dar-nos verdadeiro conhecimento de Deus e do universo a menos que **morresse** por nós como sacerdote. A questão do conhecimento é uma questão ética. É, na verdade, possível ter conhecimento teoricamente correto a respeito de Deus sem amar a Deus. O diabo ilustra este ponto. Não obstante, o que se quer dizer por conhecer a Deus na Escritura é **conhecer e amar** a Deus: este é o verdadeiro conhecimento de Deus; todo e qualquer outro conhecimento de Deus é falso.

Em terceiro lugar o Catecismo pergunta: *Como Cristo exerce o ofício de rei?* A resposta é: *Cristo exerce o ofício de rei, sujeitando-nos a si mesmo, governando-nos e protegendo-nos, reprimindo e subjugando todos os seus e os nossos inimigos*. Novamente observamos que esta obra de Cristo como Rei deve ser trazida em conexão orgânica com Sua obra como Profeta e Sacerdote. Para dar-nos verdadeira sabedoria ou conhecimento, Cristo deve nos subjugar. Ele morreu por nós para nos subjugar e, assim, dar-nos sabedoria. É somente enfatizando essa conexão orgânica dos aspectos da obra de Cristo que podemos evitar toda separação mecânica do intelectual e do moral, na questão do conhecimento.

O "Cristo" do pensamento não cristão é uma projeção do suposto homem autônomo. Esse "Cristo" pode até ser descrito como "totalmente outro", como o Deus do pensamento não cristão é às vezes dito ser. Diz-se, então, que Ele dá revelação objetiva de Deus e fala com

autoridade por e em nome de Deus. Mesmo assim, ele é essencialmente nada mais do que uma projeção da mente humana. Ele é o ideal que o homem coloca diante de si mesmo.

Desde que esse Cristo é projetado para as alturas, diz-se que ele "tornou-se carne", humilhou-se a si mesmo, até a morte. Mas essa humilhação até a morte foi para a exaltação do homem. E assim, afirma-se que, "em Cristo", todos os homens são salvos.

Notar-se-á que, neste ponto de vista, é a realidade como um todo, inclusive de Cristo e do homem, que constitui o ponto da questão. É essa realidade, como um todo, que se submete a um processo. De acordo com Barth, o Deus inteiro, o Deus totalmente outro, morre com o homem e, então, o ergue, como à humanidade, fora da morte, consigo mesmo.

Nesse esquema essencialmente monístico, o homem permanece seu próprio profeta, sacerdote e rei. A obra de Cristo, tanto no estado de Sua humilhação quanto no de Sua exaltação, é a obra do próprio homem. Ele apenas usa a idéia de Cristo e de Deus como um ideal para, através dele, realizar seus próprios ideais. E esses ideais têm seu começo e seu fim no próprio homem.

O ponto de vista católico romano de Cristo é, como se pode esperar, um meio termo entre este ponto de vista não cristão e o cristão. Desde que a idéia do "ser em geral" controla o seu pensamento, o ponto de vista católico romano não pode ser fiel ao Credo Calcedônico. Ele confunde, por necessidade, as duas naturezas de Cristo. Como resultado, a Sua obra como profeta, sacerdote e rei é também diminuída a ponto de assemelhar-se, grandemente, à posição do não cristão acima descrita. Como profeta, Cristo não pode falar com autoridade por Deus e como Deus. Ele não é auto-interpretativo. Ele não pode ser auto-interpretativo porque não controla o todo da realidade. O "Ser" é o que é, até certa medida, sem relação com Ele como Deus. Assim, não pode falar através do cânon completado da Escritura. Ou, se o fizer, essa fala deve ser mediada ao homem através da "voz viva" da Igreja. Isso eqüivale a dizer que ela deve ser mediada através da voz do papa, como aquele que tem percepção de perito da natureza do ser em geral.

Como sacerdote, Cristo não pode oferecer um sacrifício acabado para satisfazer a justiça divina; o "ser em geral" tem em si tal medida de contingência que um sacrifício acabado, dessa natureza, não pode ser oferecido. O sacrifício de Cristo deve, portanto, ser um processo, uma parte do processo do ser em geral.

Como rei, Cristo não pode governar sobre nós e defender-nos exceto através da "voz viva" da autoridade que fala na igreja. A falha em tornar a distinção *criador-criatura* básica no seu pensamento resulta numa obstrução da voz imperativa de Deus. A criatura não é claramente confrontada com seu Deus, na teologia romana. Assim, as ordens de Deus não a atingem de forma inequívoca. E desde que há um elemento de contingência no "ser em geral", Deus não pode, nem mesmo através do sacrifício de Cristo, ter uma vitória completa sobre o mal. O mal sempre terá sua influência sobre e em o homem. Cristo não pode defender os Seus contra Satanás. Quando Ele disse que o reino de Satanás não pode prevalecer contra o de Deus, Ele não o tinha avaliado suficientemente com a filosofia de Aristóteles. A potencialidade nunca pode tornar-se exclusivamente atual.

Desta forma, evidencia-se que é apenas na posição protestante que o homem natural pode ser confrontado com o Cristo das Escrituras, tal como Ele é, em Sua pessoa e obra.

Para completar o quadro da obra de Cristo, ainda uma palavra deve ser dita, de passagem, sobre as doutrinas da salvação, da igreja e das últimas coisas.

D. Soteriologia

Temos enfatizado a relação orgânica que existe entre os ofícios de Cristo. Devemos agora salientar que a mesma relação orgânica existe entre o que Cristo fez **por** nós e o que Ele faz **em** nós. Na Soteriologia nós tratamos com a aplicação **a** nós, da redenção que Cristo operou **por** nós. Mas a redenção real ainda não foi totalmente operada por nós até que ela seja operada também em nós. Sendo o pecado o que é, seria inútil ter a salvação pronta, à mão, se não fosse também aplicada a nós. Visto que estamos mortos em delitos e pecados, seria de nenhum valor ter uma maravilhosa poção regeneradora colocada junto a nós, em nosso caixão. Somente nos faria algum bem se alguém administrasse essa poção.

Esse ponto já está envolvido no fato que Cristo tem de nos dominar para nos dar conhecimento. Mas esse domínio de nós por Cristo é feito através do Seu Espírito. É o Espírito que toma as coisas de Cristo e no-las dá. Para que Cristo realize completamente Sua obra, o Espírito precisa realizar a Sua. Foi por isso que Cristo disse aos discípulos que convinha (seria de proveito para eles) que Ele ascendesse aos céus. Seria apenas após a Sua ascensão que o Espírito poderia vir e de fato concluir a obra que Cristo tinha começado a fazer, enquanto estava na terra. O que Cristo fez enquanto estava na terra foi apenas o começo de Sua obra.

É preciso notar, a essa altura, que o Espírito que aplica a obra de Cristo é, Ele próprio, um membro da Trindade ontológica. Se não fosse, a obra da salvação não seria obra apenas de Deus. A única alternativa a isso seria que o homem poderia, em algum ponto, tomar a iniciativa na questão de sua própria salvação. Isso implicaria em que a salvação operada por Cristo poderia ser frustrada pelo homem. Suponhamos que ninguém aceitasse a salvação que lhe é oferecida. Nesse caso, toda a obra de Cristo seria em vão e o eterno criador, Deus, seria reduzido a zero pelo homem, a criatura. Se dissermos que, no caso de qualquer pecador, a questão da salvação depende, em última análise, do homem e não de Deus, isto é, se dissermos que o homem pode, por si mesmo, aceitar ou rejeitar o evangelho como queira, teremos feito o eterno Deus depender do homem. Teremos, então, negado os atributos incomunicáveis de Deus. Se recusamos misturar o eterno e o temporal no ponto da criação e no ponto da encarnação, devemos também recusar misturá-los no ponto da salvação.

Aqui, de novo, o Romanismo ocupa uma posição ambígua.

E. Eclesiologia

A Igreja Católica ou Universal, que é invisível, consiste do número total dos eleitos que já foram, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo, sob Cristo, seu Cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que enche em tudo todas as coisas. Esta é a definição de Igreja da Confissão de Westminster. Não precisamos dizer muito acerca dessa definição para o nosso propósito. Pode-se ver prontamente que ela está de acordo com a declaração anterior sobre a Soteriologia. Contém o mesmo conceito da relação do eterno para com o temporal, como se manifesta na doutrina da salvação. Em última análise, é o eterno que precede o temporal; é Deus quem determina a salvação do homem; a Igreja, isto é, a Igreja Universal, é o "número total dos eleitos". Isto não exclui a responsabilidade humana. A Confissão fala da responsabilidade do homem e do "livre arbítrio" nos capítulos anteriores. Apenas deixa claro que Deus é absoluto tanto aqui como em qualquer outra parte.

É esse fato da qualidade de absoluto de Deus, como é expresso na Sua eleição do homem, que nos dá coragem para pregar e argumentar com os homens. Sendo o pecado o que é, podemos estar certos de que toda a nossa pregação e toda a nossa argumentação serão em

vão, a não ser que Deus traga os homens, através delas, a Si mesmo. Os homens não podem ser trazidos 'a baia se tiverem qualquer outro lugar a que possam ir. Ora, eles terão outro lugar para ir se tiverem habilidade inerente de aceitar ou rejeitar o evangelho. Nesse caso, não precisam sentir-se incomodados por rejeitá-lo hoje, porque podem aceitá-lo amanhã.

F. Escatologia

Quando chegamos ao conceito cristão das "ultimas coisas", vemos, mais uma vez, quão diametralmente oposta é a posição cristã em relação à de seus oponentes. Mais do que nunca, fica claro aqui que, na concepção cristã das coisas, a interpretação que Deus tem dos fatos precede os fatos. Todo cristão que entrega seu futuro a Deus crê que Ele controla o futuro. Crê que Deus interpreta o futuro; crê que o futuro acontecerá como Deus o planejou. A profecia ilustra esse ponto. A crença nas promessas de Deus, com respeito à nossa salvação eterna, é algo sem sentido a menos que creiamos que Deus controla o futuro.

Aqui, também, vemos de novo que não podemos separar o homem do universo que o cerca. Cristo falou da "regeneração de todas as coisas" quando falou do fim do mundo. As promessas para o futuro incluem um novo céu e uma nova terra em que habita a justiça. Essa justiça inclui o fato de que o lobo e o cordeiro habitarão juntos. Interpretamos a natureza apenas à luz da interpretação de Deus. Novamente, então, o tempo quando tudo isto acontecerá está exclusivamente nas mãos de Deus. Se procurarmos interpretar os "sinais dos tempos", devemos procurar interpretá-los da forma como Deus já os tem interpretado. Nós interpretamos a história apenas à luz da interpretação de Deus. A filosofia cristã da natureza e a filosofia cristã da história são os opostos diametrais da filosofia não cristã da natureza e da filosofia não cristã da história.

Capítulo II

A FILOSOFIA CRISTÃ DA VIDA

No primeiro capítulo foram colocados diante de nós os principais conceitos de uma teologia verdadeiramente protestante. Pode parecer, então, que seria possível, de imediato, fazer a defesa desses conceitos. Mas não é assim. Antes de defender a teologia cristã temos que falar do Cristianismo e sua relação com a filosofia e a ciência. A filosofia, como usualmente definida, trata com uma teoria da realidade, uma teoria do conhecimento e uma teoria da ética. Eqüivale a dizer que a filosofia toma a si a tarefa de apresentar um ponto de vista da vida e do mundo. Ela trata não somente com aquilo que o homem pode experimentar diretamente por meio dos seus sentidos, mas, também, e muitas vezes, especialmente com as pressuposições da experiência. Em resumo, ela trata com aquilo que a teologia cristã chama de Deus. Por outro lado, a teologia cristã não trata apenas com Deus; trata também com o "mundo". Seria, portanto, quase impossível formular e vindicar uma teologia verdadeiramente cristã sem também formular e defender - ainda que apenas em linhas gerais - uma filosofia cristã.

Nota 1. Os apologistas católico-romanos têm elaborado argumentos para provar que a teologia e a filosofia cobrem campos claramente diferenciados da realidade e seguem métodos de investigação claramente diferenciados. Dizem que a filosofia trata com o campo da razão natural ao passo que o Cristianismo trata com o campo da fé. A teologia, diz Jacques Maritain, pressupõe certas "verdades fundamentais da ordem natural como uma introdução à fé" (*An Introduction to Philosophy*, p.130). Por outro lado, "as premissas da filosofia são automantidas e não são derivadas das da teologia" (idem p. 126). Posteriormente iremos considerar de modo mais completo esta doutrina católico-romana da relação da filosofia com a teologia. Para o momento é suficiente destacar o fato que a história da filosofia nos fala de homens que tem procurado dar-nos um ponto de vista total da realidade. É em relação a estes que o Cristianismo deve ser apresentado. A apologética cristã, por conseguinte, deve ser na prática uma vindicação do ponto de vista cristão do mundo e da vida, como um todo.

Nota 2. Filósofos calvinistas, tais como D.H. Th. Vollenhoven (*Het Calvinisme en de Reformatie der Wysbegeerte*), H. Dooyeweerd (*De Wysbegeerte der Wetsidee*) e H.G. Stoker (*Kristendom en Wetenschap*) têm também enfatizado a diferença aguda entre os campos da filosofia e da teologia. Não obstante, eles se opõem vigorosamente à distinção entre razão e fé como é feita pelos católicos romanos. Eles falam dos princípios francamente *a priori* que a filosofia deve tomar da Escritura. Seu objetivo em fazer uma distinção clara entre o campo da filosofia e o da teologia é, portanto, o de mostrar a variada riqueza do ponto de vista da vida cristã e do mundo como um todo. Com este objetivo estamos de pleno acordo. Mas a apologética cristã deve concentrar-se nos conceitos básicos do ponto de vista da vida cristã e do mundo como um todo. Deve enfatizar a unidade e não a distinção de uma teologia e uma filosofia realmente cristãs. Deve fazer uso dos principais conceitos de uma teologia e de uma filosofia realmente cristãs, combinando-as para os seus propósitos.

O que foi dito acerca da relação entre a teologia e a filosofia também é verdadeiro - embora de forma menos óbvia - com relação à teologia e à ciência. A religião cristã, conforme esboçada no primeiro capítulo, tem uma implicação definida na atividade científica. O Cristianismo reivindica fornecer as pressuposições sem as quais um verdadeiro procedimento científico fica ininteligível. A principal dessas pressuposições é a idéia de Deus como expressa na doutrina da Trindade ontológica. Além dessa, há as doutrinas da criação, da

providência e do plano último de Deus para com o universo. O Cristianismo reivindica que o próprio objetivo e o método da ciência requerem essas doutrinas como seus pré-requisitos.

Torna-se imediatamente aparente que muitos cientistas, tanto do passado como do presente, considerariam essa reivindicação da religião cristã como sendo absurda. Tal reivindicação, diriam esses cientistas, tira a independência da ciência e torna seus esforços sem sentido. Não é da própria essência de uma atitude verdadeiramente científica estar pronta para levar os fatos às suas últimas conseqüências, quaisquer que sejam as suas conclusões? Ela não pode prometer de antemão aos seus esforços nunca chegar a quaisquer conclusões que estejam em desacordo com um sistema teológico construído na base da autoridade. Em resposta, o apologista cristão reivindica que somente nas pressuposições desse sistema a ciência se torna possível.

Já foi dito o suficiente para indicar que a religião cristã faz alguns pronunciamentos definidos a respeito daquela área da vida com a qual os cientistas trabalham. Na ciência, não menos do que na filosofia, como são estas correntemente entendidas, há princípios de interpretação em uso que devem, por necessidade, estar sob o escrutínio do teísmo cristão. Para dizer o mínimo, é possível que os inimigos da religião cristã possam encontrar nos campos da ciência e da filosofia seu trampolim do qual se lançam quando se preparam para o ataque. Admite-se que não é tarefa do teólogo ser filósofo ou cientista, mas ainda é verdade que a teologia cristã, e particularmente a apologética cristã, têm um interesse nos campos da filosofia e da ciência. Para preservar a sua própria integridade, uma teologia verdadeiramente cristã deve publicar, pelo menos em linhas gerais, algo da natureza desses interesses.

A natureza desses interesses não é difícil de conjeturar. Usando a linguagem da diplomacia moderna os que são chamados para vindicar a religião cristã devem anunciar o fato que eles não podem ser indiferentes aos movimentos de tropas de qualquer sistema de filosofia ou interpretação científica que ameace, ainda que apenas por implicação, a integridade das doutrinas principais do teísmo cristão como foram já apresentadas. A apologética cristã não pode ser indiferente a um sistema de filosofia ou de ciência que, por suas pressuposições e implicações, assim como por suas abertas assertivas, rejeite a doutrina da Trindade ontológica, a doutrina da criação, a doutrina da queda do homem e de sua redenção através de Cristo.

Por outro lado a teologia cristã pode muito bem oferecer assistência a sistemas de filosofia e ciência que sejam consistentes com essas doutrinas.

Neste ponto certamente se perguntará como um sistema de filosofia ou ciência pode ser consentâneo com as doutrinas da religião, se essas doutrinas são dadas por autoridade e são inclusivistas em suas implicações. A solução do problema da relação entre a teologia e a filosofia ou a ciência pode ser encontrada, argüir-se-á, se a teologia for baseada na autoridade e a filosofia ou a ciência forem baseadas na razão. Pelo emprego da razão a ciência e a filosofia podem fazer certas afirmações acerca da realidade, e por meio da revelação a teologia pode fazer afirmações adicionais acerca da realidade. Assim, a relação seria simplesmente a de suplementação. A razão seria apenas um barco a remo que pode ser lançado na água, mas que não ousa tentar a travessia do oceano. A fé na autoridade simplesmente assumiria o seu papel quando a razão achar a água muito profunda. Se houvesse qualquer controle da autoridade sobre a razão, esse controle seria meramente negativo. Seria o controle de um professor que apenas diz ao aluno que ele não encontrou a resposta correta ao seu problema. A criança só poderá encontrar a resposta correta se tentar de novo. (Esta é a posição católico romana sobre a relação entre a filosofia ou a ciência e a teologia. Ver, por exemplo, Mahoney - Cartesianism e Jacques Maritain - *Introduction to Philosophy*).

Novamente, uma solução do problema da relação entre a teologia e a filosofia ou ciência pode ser encontrada, argüir-se-á, se a teologia limitar as suas asserções ao campo ou dimensão do sobrenatural e se a filosofia ou ciência limitar as suas asserções ao campo ou dimensão do natural. Boas cercas fazem bons vizinhos. Uma ciência verdadeira desejará limitar-se em seus pronunciamentos à descrição dos fatos que encontrar. É da essência de uma ciência verdadeira não fazer pronunciamentos acerca de origens e propósitos. **De igual modo uma filosofia verdadeira procurará relacionamentos lógicos entre os fatos da experiência. Mas os absolutos da religião não poderão ser alcançados por meio desses relacionamentos lógicos. A razão, portanto, não pretende falar de Deus, da forma como Ele existe em Si mesmo. Assim, tanto a ciência como a filosofia limitam-se ao campo fenomenal e alegremente deixam o campo do numenal à autoridade e à fé.** (Este é um método popular de abordagem tanto entre os protestantes ortodoxos quanto entre os liberais).

Todavia, argüir-se-á ainda, se alguém rejeitar ambas essas possíveis soluções e insistir que as doutrinas da religião tratam com o fenomenal tanto quanto com o numenal, ainda que sejam dados por autoridade, essa pessoa será obrigada a buscar a destruição tanto da filosofia quanto da ciência. Tal conceito da relação entre a teologia e a filosofia ou ciência, objetar-se-á, é monopolístico e totalitário.

Como resposta, deve-se primeiro admitir que uma verdadeira interpretação do Cristianismo não pode aceitar qualquer das duas soluções propostas para a relação da teologia com a filosofia e a ciência. Um ponto de vista verdadeiramente protestante das assertivas da filosofia e da ciência só pode ser autoconscientemente verdadeiro se forem feitos à luz da Escritura. A Escritura dá informação definida de caráter fundamental acerca de todos os fatos e princípios com os quais a filosofia e a ciência tratam. Para a filosofia ou a ciência, rejeitar ou mesmo ignorar essa informação, é falsificar o quadro que ela dá do campo de que trata.

Isto não significa que a filosofia e a ciência devam ser dependentes exclusivamente da teologia para os seus princípios básicos. Significa apenas que a filosofia e a ciência, assim como a teologia, devem voltar-se para a Escritura para qualquer luz que tenham a oferecer sobre princípios gerais e fatos específicos. Para assim fazer, podem pedir a ajuda da teologia. É função da teologia engajar-se em detalhada exegese da Escritura. O filósofo irá naturalmente fazer uso dos frutos dessa exegese. É também função da teologia apresentar a verdade da Escritura de forma sistemática. O filósofo e o cientista também farão uso naturalmente do fruto desse esforço. Mesmo assim o filósofo e o cientista estarão antes de tudo diretamente dependentes da própria Escritura.

Nossa conclusão então deve ser que a defesa e vindicação de uma teologia realmente protestante requer também a defesa e vindicação de pelo menos alguns princípios de uma filosofia e ciência realmente cristãs. Nesse ponto, então, uns poucos princípios gerais de uma filosofia e ciência protestantes devem ser apresentados.

Básica para toda a atividade da filosofia e da ciência é a ***idéia do pacto***. A idéia do pacto é comumente apresentada apenas em relação com a teologia. ***Ali ela expressa a idéia de que em todas as coisas o homem está face a face perante Deus***. Ali se diz que Deus é o criador do homem e do mundo. Ali se diz que Deus é quem controla e dirige o destino de todas as coisas. Mas isto é equivalente a aplicar a idéia do pacto aos campos filosóficos e científicos, tanto quanto à teologia. É difícil ver como a ***idéia do pacto*** pode ser mantida na teologia a menos que seja também mantida na filosofia e na ciência. ***Ver a face de Deus em todo lugar e fazer todas as coisas***, quer comamos ou bebamos ou façamos qualquer outra coisa, para a glória de Deus, é esse o coração da idéia do pacto. E essa idéia é, pela natureza do caso, inclusivista. Há duas e apenas duas classes de pessoas. **Há aquelas que adoram e**

servem a criatura e aquelas que adoram e servem o Criador. Há quebradores do pacto e guardadores do pacto. Em todas as atividades humanas, nos seus empreendimentos filosóficos e científicos quanto na sua adoração, os homens são ou guardadores do pacto ou quebradores dele. Há, certamente, muitas gradações de autoconsciência nas quais os homens se enquadram em qualquer dessas duas classes. Nem todos os que são no íntimo guardadores do pacto o são conscientemente. Da mesma forma, nem todos que são no íntimo quebradores do pacto o são conscientemente. É parte da tarefa da apologética cristã fazer os homens cônscios de serem guardadores do pacto ou transgressores dele.

Se o que foi dito sobre o pacto for verdadeiro, segue-se que os fatos e princípios empregados pelos filósofos e cientistas devem ser, antes de tudo, considerados sob o prisma da revelação. Se o homem deve reagir como um ser do pacto, essa reação só pode ser em resposta à revelação de Deus. Como já foi indicado, a face de Deus aparece em todos os fatos e princípios com os quais tratam a filosofia e a ciência. Mas uma complicação surge imediatamente do fato da forma dupla da revelação. Há a revelação na natureza e a revelação que é dada nas Escrituras. Qual a relação entre elas? A pergunta deve ser respondida de pronto. Sem uma resposta a essa pergunta todo o empreendimento filosófico e científico é deixado na escuridão.

Há duas respostas populares a essa pergunta. Essas respostas correspondem às observadas acima sobre a relação entre a teologia e a filosofia ou a ciência. O católico romano diz que a filosofia e a ciência fazem certas afirmativas a respeito de Deus na base da Sua revelação na natureza, e acrescenta que a teologia pode fazer afirmativas adicionais acerca de Deus, na base da Sua revelação nas Escrituras e na tradição. Muitos protestantes, infelizmente, também acreditam neste posto de vista (veja, por exemplo, o livro *Analogy* do bispo Butler e muitos outros livros escritos sob a dependência deste). Outros mantém que a filosofia e a ciência tratam com a revelação natural e a teologia trata com a revelação sobrenatural ou bíblica. Porém, um conceito protestante da relação entre as duas formas da revelação não pode aceitar qualquer dessas duas soluções. Há sem dúvida, uma certa medida de verdade em ambas as propostas. A filosofia e a ciência tratam mais especialmente com o homem em sua relação com o cosmos e a teologia trata mais especialmente com o homem em sua relação com Deus. Mas isso é só uma questão de grau. E as duas formas da revelação cobrem as dimensões ou áreas de ambas as esferas.

É, por conseguinte, imperativo que procuremos elaborar de um modo mais verdadeiramente protestante a questão do relacionamento entre as duas formas da revelação.

O primeiro ponto importante a ser notado é que a revelação nas Escrituras deve ser considerada o nosso ponto de partida. É somente à luz da doutrina protestante das Escrituras que alguém pode obter também a doutrina protestante da revelação de Deus na natureza.

De acordo com a Confissão de Fé de Westminster, as Escrituras tratam do homem como um ser do pacto. Elas dizem que o homem foi originalmente colocado na terra sob os termos do Pacto das Obras. Elas nos informam ainda que o homem quebrou este Pacto das Obras e que Deus foi servido cumprir os Seus objetivos neste pacto através do Pacto da Graça. Desta forma, pode-se dizer que as Escrituras são a expressão escrita das provisões do relacionamento pactual de Deus com o homem.

A Confissão ainda apresenta a doutrina protestante das Escrituras sob o quádruplo aspecto de sua necessidade, autoridade, suficiência e perspicuidade.

A necessidade das Escrituras repousa no fato que o homem quebrou o Pacto das Obras. Ele, portanto, precisa da graça de Deus. Não há fala ou manifestação da graça na natureza. (Dizer que há, como afirma Butler em seu livro *Analogy,* é negar o propósito da apologética protestante. É reduzir a própria idéia da graça para torná-la aceitável ao homem natural. O homem natural precisa da graça na sua forma não adulterada.)

A autoridade das Escrituras está envolvida na natureza da revelação que ela dá. A mensagem central da Bíblia é a da graça salvadora ao homem. Mas graça salvadora é graça soberana, e somente Deus sabe o que é conceder graça soberana. Só Ele pode falar com autoridade sobre ela. Ele não é apenas um "expert" no problema da graça; Ele é o único que pode dispensá-la e, portanto, também o único que pode falar de sua natureza.

A essa necessidade e autoridade deve ser acrescentada a suficiência das Escrituras. Quando o sol da graça se levanta no horizonte do pecador, a "luz da natureza" brilha apenas por luz refletida. Mesmo quando há algumas "circunstâncias concernentes à adoração de Deus, o governo da Igreja, comuns às ações e sociedades dos homens, que devem ser ordenadas pela luz da natureza e pela prudência cristã", elas devem ser assim ordenadas "de acordo com as regras gerais da Palavra, que sempre devem ser observadas". A luz das Escrituras é aquela luz superior que acende todas as outras luzes. É também a luz final. O Pacto da Graça de Deus é Seu pacto final com o homem. Os seus termos devem ser de uma vez por todas e finalmente registrados "contra a corrupção da carne e a malícia de Satanás e do mundo".

À necessidade, autoridade e suficiência das Escrituras deve-se, finalmente acrescentar a sua perspicuidade. A distribuição da graça de Deus depende, em última análise, da Sua vontade soberana, mas é sempre mediada através de portadores da imagem de Deus totalmente responsáveis. O ser de Deus é totalmente claro a Si mesmo e Sua revelação de Si mesmo aos pecadores é, por conseguinte, também inerentemente clara. Não só o letrado mas também o iletrado "no uso devido dos meios ordinários" pode "obter um entendimento suficiente" do Pacto da Graça de Deus, conforme revelado nas Escrituras.

Com este ponto de vista geral das Escrituras em mente, voltamos à questão da revelação que Deus faz de Si mesmo na natureza. O primeiro ponto que exige reflexão aqui é o fato de que é, de acordo com a própria Escritura, o mesmo Deus que Se revela na natureza e em graça. O Deus que Se revela na natureza pode, portanto, ser descrito como "infinito no Seu ser, glória, bem-aventurança e perfeição, todo suficiente, eterno, imutável, incompreensível, onipresente, todo poderoso, onisciente, muito sábio, muito justo, muito misericordioso e gracioso, longânimo e abundante em bondade e verdade" (*Catecismo Maior,* P. 7) . É, sem dúvida, das Escrituras e não da natureza que esta descrição é tirada. Todavia, é este mesmo Deus, na medida em que Ele é revelado, que é revelado na natureza.

A contemplação deste fato parece lançar-nos imediatamente em grande dificuldade. Não nos é dito que a natureza nada revela da graça de Deus? Não é a Confissão que insiste que os homens não podem ser salvos a não ser através do conhecimento de Deus, "por mais diligentes que sejam em conformar as suas vidas com a luz da natureza e com a lei da religião que professam"? (*Confissão de Fé*, cap. X). *A graça salvadora não é manifestada na natureza; não obstante, é o Deus da graça salvadora que Se manifesta por meio da natureza. Como podem estes dois fatos ser harmonizados?*

A resposta a este problema deve ser encontrada no fato de que Deus é "eterno, incompreensível, infinitamente livre e absoluto". ***Qualquer revelação que Deus dá de Si mesmo é, portanto, absolutamente voluntária. Nisto jaz precisamente a união das várias formas que a revelação de Deus tem entre si. A revelação de Deus na natureza, junto com a***

revelação de Deus nas Escrituras, formam o grande esquema da revelação pactual que Deus faz de Si mesmo ao homem. As duas formas de revelação devem, portanto, ser vistas como pressupondo e suplementando-se mutuamente. Elas são aspectos de uma filosofia geral da história.

1. A Filosofia da História.

A filosofia da história que nos fala a partir de vários capítulos da Confissão pode ser resumida em alguns poucos traços salientes. Somos informados de que o homem nunca poderia ter qualquer gozo (fruição) de Deus através da revelação que lhe veio na natureza, operada por si mesma. Houve, adicionada à revelação de Deus na natureza, uma outra revelação, uma revelação positiva comunicada sobrenaturalmente. A revelação natural, somos virtualmente informados, foi desde o início incorporada à idéia de uma relação pactual de Deus com o homem. Assim, cada dimensão da existência criada, mesmo a mais inferior, foi envolta numa forma de relação exaustivamente pessoal entre Deus e o homem. O "ateleológico" não menos do que o "teleológico", o "mecânico" não menos do que o "espiritual" era pactual em caráter.

Sendo pactual em caráter desde o seu início, a revelação natural de Deus ao homem tinha a finalidade de servir como pátio para o processo de diferenciação que iria acontecer ao longo do tempo. O pacto feito com Adão era condicional. Haveria revelação adicional de Deus na natureza, após a ação do homem com respeito à árvore do conhecimento do bem e do mal. Essa revelação adicional seria diferente da que a tinha precedido. E a diferença dependeria definitivamente de um ato pactual cônscio do homem com respeito à proibição positivamente comunicada. Sabemos alguma coisa sobre a natureza dessa nova e diferente revelação de Deus na natureza como conseqüência da quebra do pacto pelo homem. "Pois a ira de Deus se revela dos céus contra toda impiedade e perversão dos homens "(Rom. 1:18).

Assim, a ira pactual de Deus é revelada na natureza após o ato decisivo de desobediência da parte do primeiro cabeça pactual. Mas, junto com a ira de Deus, Sua graça é também manifestada. Quando a ira de Deus manifestada na natureza iria destruir todos os homens, Deus fez um pacto com Noé de que dia e noite, inverno e verão, continuariam até o final (Gen. 9:11). O arco-íris, um fenômeno natural, é uma notável ilustração desse fato. Mas tudo isto está incompleto em si mesmo. O pacto com Noé é apenas uma noção limitada em comparação ao pacto da graça salvadora. Através do novo e melhor pacto, o homem terá verdadeira fruição de Deus. E mesmo esse fato é para ser mediado pela natureza. Os profetas, e especialmente o grande Profeta, predizem o curso futuro da natureza. Os sacerdotes de Deus, e principalmente o grande Sumo Sacerdote de Deus, ouvem a resposta de suas orações através da natureza. Os reis sob Deus, e, acima de tudo, o grande Rei de Israel, fazem a natureza servir aos propósitos da redenção. As forças da natureza estão sempre ao aceno e chamada do poder de diferenciação que opera rumo à redenção e à reprovação. É essa idéia de uma revelação sobrenatural-natural que surge com tal eloqüente expressão no Velho Testamento, particularmente nos Salmos.

Aqui está, então, o quadro de uma filosofia da história bem integrada e unificada, na qual a revelação na natureza e a revelação nas Escrituras são mutuamente sem sentido, uma sem a outra, e mutuamente frutíferas, quando postas juntas.

Para salientar a unidade, e com isso mais claramente o sentido desse quadro por inteiro, passamos agora a notar a necessidade, a autoridade, a suficiência e a perspicuidade da revelação natural, pois estas correspondem à necessidade, à autoridade, à suficiência e à perspicuidade das Escrituras.

2. A Necessidade da Revelação Natural.

Falando primeiro da necessidade da revelação natural, devemos lembrar que o homem foi feito um ser pactual. A Escritura tornou-se necessária por causa da desobediência pactual de Adão no paraíso. Essa desobediência pactual aconteceu em relação a uma revelação sobrenatural positiva que Deus tinha dado, com respeito à árvore do conhecimento do bem e do mal. Deus escolheu, de seu próprio arbítrio, uma árvore dentre muitas e disse ao homem que não comesse dela. É em conexão com isso que devemos falar da necessidade da revelação natural. *Se a árvore do conhecimento do bem e do mal fosse naturalmente diferente das outras árvores, ela não poderia ter servido ao seu propósito singular. Para que o mandamento pudesse aparecer como sobrenatural, o natural tinha que aparecer como realmente natural. O sobrenatural não poderia ter sido reconhecido pelo que era a menos que o natural também fosse reconhecido pelo que era. Tinha que haver regularidade para que houvesse uma genuína exceção.*

Um outro ponto precisa ser observado. Deus não deu Sua proibição de forma que o homem pudesse ser obediente apenas no que diz respeito à árvore do conhecimento do bem e do mal, e isso, meramente num determinado momento de tempo. Ele deu a proibição para que o homem pudesse aprender a ser de modo autoconsciente, obediente em tudo que viesse a fazer, em todas as coisas e em todo o tempo. O homem foi criado para glorificar a Deus tanto nas dimensões "inferiores" da vida quanto nas "superiores". O ato do homem com relação à árvore do conhecimento do bem e do mal deveria ser um exemplo para si mesmo do que deveria ou não deveria fazer com relação a todas as outras árvores. Mas para que um exemplo pudesse ser realmente um exemplo, precisaria ser excepcional. E para que o excepcional seja excepcional requer-se o que é regular. Assim, chegamos novamente à noção da necessidade da revelação natural como uma pressuposição do processo de diferenciação, que é objetivo de ser da história.

Até aqui temos falado da necessidade da revelação natural, na forma como existiu antes da queda. Seguindo essa idéia, conclui-se que podemos também falar da necessidade da revelação natural após a queda. Também aqui o natural ou regular tem que aparecer como a pressuposição do excepcional. Mas, agora, o excepcional tornou-se redentivo. Por conseguinte, o natural deve aparecer como necessitando de redenção. Após a queda não é suficiente que o natural apareça meramente como regular. O natural deve agora aparecer como debaixo da maldição de Deus. A ira do pacto de Deus repousa segura e compreensivamente sobre o homem e sobre tudo que o homem tem mal administrado. Antes da queda, o natural por ser meramente o regular, era a pressuposição do sobrenatural como redentoramente pactual. A graça só pode ser reconhecida como graça em contraste com a maldição de Deus sobre a natureza.

Novamente, então, a idéia do sobrenatural como "exemplo" está em ordem aqui. A graça fala ao homem da vitória sobre o pecado. Mas a vitória, desta vez, deve vir através da obediência do segundo Adão. A regeneração de todas as coisas deve ser agora um dom antes de se tornar uma tarefa. O natural deve, portanto, por contraste, revelar um quadro não atenuado da loucura e da ruína. Nem a Confissão nos permitiria diminuir o caráter rígido do contraste absoluto entre a graça e a maldição de Deus, através da idéia da "graça comum". A graça comum é subserviente à graça especial ou salvadora. Como tal, ajuda a salientar o próprio contraste entre esta graça salvadora e a maldição de Deus. Quando os homens sonham com um paraíso recuperado por meio da graça comum, apenas manifestam a "forte ilusão" que recai como punição de Deus sobre aqueles que abusam de Sua revelação natural. Dessa

forma, o natural, como regular, aparece mais ainda como necessitando do dom da graça de Deus.

Porém, o dom está em ordem com a tarefa. O exemplo é também dado como uma amostra. Cristo percorre, na verdade, uma estrada cósmica. No mesmo grau em que a maldição é encontrada é dada também a Sua graça. Os milagres bíblicos de cura apontam para a regeneração de todas as coisas. As almas humanas curadas requerem e eventualmente receberão corpos curados e um ambiente curado. Assim há unidade de conceito para os que vivem pela promessa escriturística de redenção compreensiva (abrangente), embora não universal. Enquanto esperam Cristo voltar visivelmente nas nuvens dos céus, agradecem a Deus pela existência de cada dia ensolarado. Até mesmo agradecem a Deus por Sua graça restringente e mantenedora, por meio da qual o descrente ajuda a manifestar a Sua majestade e o Seu poder. Para o crente, o natural ou regular, com toda a sua complexidade, sempre figura como o campo do processo de diferenciação que conduz em direção à plenitude da glória de Deus.

3. A Autoridade da Revelação Natural

Até então temos visto que o conceito da necessidade das Escrituras, da Confissão, requer um conceito correspondente da necessidade da revelação na natureza. Não é surpresa, então, que a noção da autoridade das Escrituras, da Confissão, requeira uma noção correspondente da autoridade da revelação na natureza. Também aqui é bom que comecemos por estudar a situação como a encontramos antes da entrada do pecado.

No paraíso, Deus comunicou-Se direta e positivamente com o homem com respeito à árvore da vida. Essa revelação era autoritativa (definitiva). Todo o seu conteúdo era o de uma ordem exigindo obediência implícita. Essa revelação sobrenatural era algo excepcional. Para que fosse reconhecida pelo que era, na sua excepcionalidade, requereu-se um contraste entre ela e o modo regular de comunicação de Deus com o homem. Ordinariamente o homem devia usar seus poderes de investigação, dados por Deus, para descobrir o funcionamento dos processos da natureza. De novo, a voz de autoridade, da forma excepcional como veio ao homem, não tinha outro propósito senão o de esclarecer o fato de que, em e através das coisas da natureza, falava a mesma voz de comando de Deus. Ao homem foi dada a permissão, por meio da autoridade direta, para controlar e dominar os poderes da natureza. Como um caçador leva sobre suas costas, de modo claramente visível, o número de sua licença de caça, assim Adão levava indelevelmente em sua mente o direito divino de lidar com a natureza. E o direito divino era ao mesmo tempo a obrigação divina. A marca de propriedade de Deus foi desde o princípio escrita por extenso sobre todos os fatos do universo. O homem deveria cultivar o jardim do Senhor e alegremente pagar tributo ao Senhor de sua morada.

O procedimento científico do homem deveria ser, por conseguinte, marcado pela atitude de obediência a Deus. Ele deveria compreender que encontraria a morte em todo lugar na natureza, se a manipulasse de outra forma que não a de portador direto das ordens de Deus. A criatura racional de Deus deve naturalmente viver por autoridade em todas as atividades de seu ser. Todas essas atividades são inerentemente atividades pactuais, quer de obediência ou de desobediência. O homem foi criado como um ser análogo a Deus: seu pensar, seu querer e seu agir são, portanto, corretamente concebidos como análogos, em todos os pontos, ao pensar, querer e agir de Deus. É somente depois que recusa ser análogo a Deus que o homem pode pensar em estabelecer um contraste entre a atitude da razão, como pertencente a um tipo de revelação, e a atitude da fé, como pertencente a outro tipo de revelação.

Por revelação, então, queremos dizer não meramente o que vem ao homem através dos fatos que o cercam em seu ambiente, mas também aquilo que lhe vem por meio de sua própria constituição, como ser pactual. A revelação que vem ao homem por meio de sua própria natureza racional e moral não lhe é menos objetiva do que aquela que lhe vem através da voz das árvores e dos animais. A própria atividade psicológica do homem não é menos revelacional do que as leis da física ao seu redor. Toda realidade criada é inerentemente reveladora da natureza e da vontade de Deus. Toda reação ética do homem à revelação de Deus é ainda revelacional. E como reveladora de Deus, é autoritativa. O significado da doutrina da autoridade das Escrituras, da Confissão, não se torna claro a nós até que a vejamos contra o pano de fundo do caráter original e basicamente autoritativo da revelação de Deus na natureza. ***A Escritura fala autoritativamente àqueles que devem viver naturalmente por autoridade. Deus fala com autoridade sempre e onde quer que fale.***

Neste ponto uma palavra pode ser dita acerca da revelação de Deus através da consciência e de sua relação com as Escrituras. ***A consciência é a percepção humana falando sobre matéria de importância diretamente moral. Todo ato da consciência do homem é moral, no sentido mais abrangente do termo. Todavia, há uma diferença entre questões de certo e errado, em um sentido restrito, e em questões gerais de interpretação. Ora, se toda a consciência (percepção) do homem foi criada originalmente perfeita, e como tal, autoritativamente expressiva da vontade de Deus, essa mesma consciência é ainda revelacional e autoritativa após a entrada do pecado, na medida em que sua voz é ainda a voz Deus.*** Os esforços do pecador, até onde são feitos conscientemente, do seu ponto de vista, procuram destruir ou abafar a voz de Deus que lhe vem através da natureza, a qual inclui a sua própria consciência. Mas esse esforço não pode ser totalmente bem sucedido em qualquer ponto da história. ***O mais depravado dos homens não pode escapar totalmente da voz de Deus. Sua pecaminosidade, por maior que seja, fica sem sentido a não ser na base do pressuposto de que pecou contra a autoridade de Deus. Pensamentos e atos da maior perversidade são em si mesmos revelacionais; revelacionais, isto é, em sua própria anormalidade. O homem natural acusa ou justifica a si mesmo somente porque a sua consciência, totalmente depravada, continua a apontar de volta ao estado original e natural das coisas***. O filho pródigo nunca pode esquecer a voz do pai. É o albatroz para sempre em volta do seu pescoço.

4. A Suficiência da Revelação Natural

Continuando agora a falar da suficiência da revelação natural como correspondente à suficiência das Escrituras, lembramos que a revelação na natureza nunca foi intencionada para funcionar sozinha. Foi desde o princípio insuficiente sem sua concomitante sobrenatural. Era uma noção inerentemente limitadora. Não era outra coisa senão a pressuposição da ação histórica da parte do homem como personalidade pactual, com respeito à comunicação sobrenaturalmente concedida. Porém, para esse propósito específico era totalmente suficiente. Era historicamente suficiente.

Após a queda do homem a revelação natural ainda é historicamente suficiente. É suficiente para tal por ter, em Adão, trazido a maldição de Deus sobre a natureza. É suficiente para torná-los sem desculpas. Os que estão presos e não podem ver a luz do sol claramente recebem a sua paga tal como os que primeiro abusaram dessa luz. Se a natureza geme em dores de parto e sofre por causa do seu abuso por parte do homem, esse próprio fato - isto é, a própria maldição de Deus sobre a natureza - deve ser novamente instrumento para fazer os homens acusarem-se ou escusarem-se a si mesmos. A natureza como está anseia por ser libertada de sua prisão para mais uma vez ser ligada ao seu Senhor em união frutífera. Quando

a natureza é abusada pelo homem, clama ao seu criador por vingança e, através dela, por redenção.

Foi na promessa mãe que Deus deu a resposta para o clamor da natureza (Gen. 3:15). Nessa promessa havia um duplo aspecto. O primeiro era o aspecto da vingança. Aquele que haveria de vir esmagaria a cabeça da serpente, aquela que levou os homens a estabelecer a natureza como independente da revelação sobrenatural de Deus. Dessa forma, seria dada novamente à natureza a oportunidade de servir como o campo adequado para o exercício da comunicação sobrenatural de Deus ao homem. Mas nesse tempo, esse serviço chegaria a um ponto mais avançado na história. A natureza seria, então, a portadora da maldição de Deus tanto como de Sua misericórdia geral. Os "bons", isto é, os crentes, são geralmente, resguardados por Deus. Todavia, eles não devem esperar que este seja o caso sempre e em todas as situações. Eles devem aprender a dizer como Jó, mesmo após muita tribulação: "Ainda que ele me mate, nele esperarei (Jó 13:15). Os "maus", isto é, os incrédulos, serão recompensados de modo geral com as conseqüências de seus atos. Mas este também não é sempre o caso, sem qualquer exceção. Os ímpios algumas vezes prosperam. A natureza apenas mostra tendências. E tendências apontam para o tempo quando elas se tornarão regras, sem exceção. A tendência propriamente não tem sentido sem a certeza do clímax. A regularidade atual da natureza deve, portanto, mais uma vez ser vista como uma noção limitadora. ***Em qualquer estágio da história a revelação de Deus na natureza é suficiente para o propósito para o qual foi intencionada, o de ser o palco do processo de diferenciação entre os que servem e os que não servem a Deus.***

5. A Perspicuidade da Revelação Natural.

Finalmente nos voltamos para a perspicuidade da natureza que corresponde à perspicuidade das Escrituras. *Temos ressaltado que a revelação de Deus na natureza foi, desde o começo da história, intencionada para ser vista em conjunto com a Sua comunicação sobrenatural.* Isto pode parecer indicar que a revelação natural não é inerentemente perspícua (clara). Também tem sido indicado que por detrás de ambos os tipos de revelação está o Deus incompreensível. E esse fato, novamente, pode parecer, à primeira vista, militar fortemente contra a afirmação de que a natureza claramente revela a Deus. Todavia, esses próprios fatos são a melhor garantia da genuína perspicuidade da revelação natural. *A perspicuidade da revelação de Deus na natureza depende, para o seu próprio sentido, do fato de ser um aspecto da revelação total e totalmente voluntária de um Deus que é autocontido. A incompreensibilidade de Deus para o homem se deve ao fato de que Ele é exaustivamente compreensível a Si mesmo*. Deus é luz e nEle não há treva nenhuma. Como tal, Ele não pode negar-Se a Si mesmo. Esse Deus tem, naturalmente, um plano todo abrangente para o universo criado. Ele planejou todas as relações entre todos os aspectos do ser criado. Ele planejou o fim desde o começo. Toda a realidade criada, portanto, demonstra de fato esse plano. É, por conseqüência, inerentemente racional.

É bem verdade, naturalmente, que o homem criado não é capaz de penetrar no fundo dessa revelação inerentemente clara. Mas isso não significa que, por causa disso, a revelação não seja clara, mesmo para ele. O homem criado pode ver claramente o que é claramente revelado, mesmo que não possa ver exaustivamente. O homem não precisa conhecer exaustivamente para que possa conhecer verdadeiramente e corretamente. Quando, no nível da existência criada, o homem pensa de acordo com os pensamentos de Deus, isto é, quando o homem pensa em submissão cônscia à revelação voluntária do Deus auto-suficiente, ele tem, com isso, a única base possível de certeza para o seu conhecimento. Quando ele assim pensa, pensa como uma criatura pactual desejaria pensar. Isto eqüivale a dizer que o homem normalmente pensa de modo analógico. Ele compreende que os pensamentos de Deus são

autocontidos. Ele sabe que sua própria interpretação da natureza deve, portanto, ser uma reinterpretação do que já está plenamente interpretado por Deus.

O conceito de pensamento analógico tem significado especial aqui. Brevemente encontraremos a noção de analogia que é baseada na própria negação do conceito da incompreensibilidade de Deus. É, portanto, da maior importância que o conceito de pensamento analógico da Confissão seja visto como a implicação direta de sua doutrina de Deus.

Um outro ponto deve ser notado aqui. Temos visto que desde a queda do homem a maldição de Deus repousa sobre a natureza. Isto trouxe grande complexidade sobre o quadro geral do problema. Tudo isso, porém, de nenhuma forma diminui a perspicuidade histórica e objetiva da natureza. A natureza não pode revelar nem revela nada a não ser o plano todo abrangente de Deus. O salmista não diz que os céus possivelmente ou provavelmente declaram a glória de Deus. Nem o apóstolo assevera que a ira de Deus provavelmente se revela dos céus contra toda impiedade e injustiça dos homens. A Escritura toma a clareza da revelação de Deus como pressuposta a cada estágio da história humana. Mesmo quando o homem, como acontece, desvia os seus olhos, esse próprio ato torna-se revelacional em suas ímpias mãos, testificando-lhe que seu pecado é um pecado contra a luz que ilumina a todo homem que vem ao mundo. Até o mais profundo da situação mais complexa, envolvendo o pecado e todas as suas conseqüências, a revelação de Deus brilha com inequívoca clareza. “Se eu fizer a minha cama no inferno, eis que tu estás lá” (Salmo 139:8). As criaturas não têm câmaras privadas.

Pode se dizer, então, que tanto a perspicuidade da Escritura quanto a perspicuidade da revelação natural, têm o seu fundamento na doutrina do Deus que “esconde a Si mesmo”, cujos pensamentos são mais altos que os pensamentos do homem e cujos caminhos são mais altos do que os caminhos do homem. Não há discrepância entre as idéias de mistério e perspicuidade tanto com respeito à revelação nas Escrituras quanto na natureza. Pelo contrário, as duas idéias estão envolvidas uma na outra. O conceito central unificador de toda a Confissão é a doutrina de Deus e Seu plano todo abrangente e unificado para o mundo. A questão, conseqüentemente, é que em nenhum ponto existe qualquer desculpa para que o homem não veja todas as coisas acontecendo conforme esse plano.

Considerando a aceitação pelo homem da revelação natural, novamente tiramos nossa inferência da Confissão e do que ela diz acerca da aceitação da Escritura. Seu ensino sobre a aceitação da revelação escriturística por parte do homem está de acordo com seu ensino sobre a necessidade, autoridade, suficiência e perspicuidade da Escritura. **As Escrituras, como o produto acabado da revelação sobrenatural e salvadora de Deus ao homem, tem sua própria evidência em si mesmas. O Deus que fala na Escritura não pode referir-Se a nada que já não seja autoritativamente revelacional de Si mesmo, como evidência de Sua própria existência. Não há nada que não exista por criação Sua. Todas as coisas têm seu sentido dado por Ele. Todo testemunho que é dado sobre Ele é um testemunho “preconceituoso”. Para que qualquer fato seja realmente um fato, precisa ser revelacional.**

Por conseguinte, não é mais fácil para os pecadores aceitar a revelação de Deus na natureza do que aceitar a Sua revelação na Escritura. Eles não estão mais prontos para fazer uma coisa do que para fazer a outra. Do ponto de vista do pecador, o Teísmo é tão objetável quanto o Cristianismo. Teísmo que é digno desse nome é Teísmo Cristão. Cristo disse que ninguém pode ir ao Pai senão por Ele. Ninguém pode se tornar um teísta sem se tornar um

cristão. Qualquer Deus que não seja o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo não é Deus, mas um ídolo.

É, portanto, somente o Espírito Santo, dando testemunho pela e com a Palavra em nossos corações, que efetua a revolução copérnica requerida e nos torna tanto cristãos como teístas. Antes da queda, o homem também precisava do testemunho do Espírito Santo. Mesmo naquele tempo, a terceira pessoa da Santíssima Trindade estava operante em e através da consciência humana, naturalmente revelacional, para que ela pudesse reagir adequada e propriamente às palavras da criação de Deus. Ocorre que essa operação era tão natural que o homem praticamente não necessitava estar cônscio de sua existência. Quando o homem caiu, negou o caráter naturalmente revelacional de cada fato, inclusive o de sua própria consciência. Ele supôs que era autônomo; supôs que sua consciência não era revelacional de Deus mas de si mesmo. Ele supôs de si mesmo não ser criado. Supôs que a obra de interpretação, na qual estava envolvido por força de seus poderes naturais, fosse um procedimento original e não derivado. Ele não continuou a pensar os pensamentos de Deus, mas apenas os seus próprios.

Ora, se alguma coisa é óbvia na Escritura é que o homem não é considerado como um juiz adequado da revelação que Deus lhe faz. Da primeira à ultima página o homem é apresentado como uma criatura de Deus. *A consciência de Deus é, por conseguinte, tida como naturalmente original, assim como a do homem naturalmente derivada. A atitude natural do homem em toda atividade cônscia foi, portanto, intencionada para ser de obediência. É a essa extrema profundidade, mais profunda do que a consciência do pecador jamais poderá alcançar por si mesma, que a Escritura apela quando diz: "Vinde, arrazoemos juntos". Ela apela aos violadores do pacto e argumenta com eles a respeito da irracionalidade da quebra do pacto. E é somente quando o Espírito Santo dá ao homem um novo coração que ele aceita a evidência da Escritura acerca de si mesma e acerca da natureza, do que ela é. O poder regenerador do Espírito Santo capacita o homem a colocar todas as coisas na perspectiva verdadeira.*

O homem pecador, como diz Calvino, através do testemunho do Espírito, recebe um novo poder de visão pelo qual pode apreciar a nova luz dada na Escritura. A nova luz e a nova visão implicam uma na outra. Uma é infrutífera para a salvação sem a outra. É, então, pela graça, somente pelo dom do Espírito Santo, que os pecadores são capazes de observar o fato de que toda a natureza, inclusive até sua própria atitude negativa para com Deus, é revelatória de Deus, o Deus da Escritura. A ira de Deus se revela, diz Paulo, sobre os que reprimem a verdade. A natureza pecaminosa do homem tornou-se sua segunda natureza. Essa sua natureza pecaminosa deve agora ser incluída na natureza como um todo. E através dela Deus é revelado. Ele é revelado como o justo, o que odeia a iniquidade e a pune. Todavia, Ele deve também ser visto como o que ainda não pune no grau mais pleno de seu merecimento os atos maus dos pecadores.

Tudo isso é simplesmente para dizer que alguém precisa ser um crente para estudar a natureza com a correta disposição mental e com o correto procedimento. É apenas a consciência cristã que está pronta e disposta a considerar toda a natureza, inclusive as próprias reações interpretativas do homem, como revelatórias de Deus. Mas esse mesmo fato requer que a consciência cristã faça uma aguda distinção entre o que é revelacional, neste sentido amplo e básico, e o que o é em sentido estrito. Quando o homem ainda não tinha pecado, estava naturalmente ansioso por buscar constantemente contato com a revelação sobrenatural, positiva, de Deus. Mas é uma questão bem diferente quando pensamos no pecador redimido. Ele é restaurado ao relacionamento correto. Mas é restaurado apenas em princípio. Há uma amarra sobre ele. Seu "velho homem" quer que ele interprete a natureza à parte da revelação sobrenatural na qual ele opera. A única salvaguarda que ele tem contra essa

amarra histórica é testar suas interpretações constantemente pelos princípios da Palavra escrita. E se a teologia conseguir trazer mais claramente a profundidade das riquezas da revelação bíblica de Deus, o filósofo ou cientista cristão terá prazer em fazer uso dessa interpretação mais clara e mais completa para que a sua própria interpretação da natureza possa ser também mais clara e completa, e assim, mais verdadeiramente revelatória de Deus. Nenhuma subordinação de filosofia ou ciência à teologia é intencionada aqui. O teólogo é simplesmente um especialista no campo da interpretação bíblica, tomada em sentido mais restrito. O filósofo está diretamente sujeito à Bíblia e deve, em última análise, depender de sua própria interpretação da Palavra. Mas ele pode aceitar a ajuda dos que estão mais constante e exclusivamente engajados em estudo bíblico do que ele mesmo pode estar.

Capítulo III

O PONTO DE CONTATO

Nos dois capítulos precedentes nosso objetivo principal foi apresentar as características mais salientes do ponto de vista cristão da vida e do mundo. O ponto de vista cristão da vida e do mundo, argumentou-se, apresenta-se como uma interpretação absolutamente compreensível da experiência humana. O ponto de vista cristão da vida e do mundo, argumentou-se ainda, apresenta-se como a única interpretação verdadeira da experiência humana.

A partir da consideração do conteúdo e das reivindicações do Cristianismo como um ponto de vista da vida e do mundo, nossa tarefa agora clama por uma consideração de sua defesa. Temos visto, em linhas gerais, o que é o Cristianismo; a questão agora é vindicá-lo como exclusivamente verdadeiro.

Nas considerações a seguir será impossível tratar deste assunto em detalhes. Nossa preocupação será com os princípios gerais, apenas.

A primeira questão a ser considerada será a do ponto de contato. Haverá alguma coisa em que tanto os que crêem no Cristianismo como os que não crêem estão de acordo? Haverá alguma área conhecida por ambos da qual, como ponto de partida, possamos prosseguir para aquilo que é conhecido pelos crentes mas desconhecido pelos descrentes? E, ainda, haverá algum método comum para se conhecer essa "área conhecida" que precise apenas ser aplicado para aquilo que o descrente não conhece, a fim de que o convença de sua existência e veracidade? Não se pode assumir, de começo, que essas perguntas possam ser respondidas na afirmativa. Pois o conhecedor precisa, ele próprio, tanto da interpretação quanto das coisas que ele conhece. A mente humana, é agora comumente reconhecido, como sujeito do conhecimento, faz a sua contribuição para o conhecimento que ela obtém. Será inteiramente impossível, então, encontrar uma área comum de conhecimento entre crentes e descrentes a menos que haja acordo entre eles quanto à própria natureza humana. Mas esse acordo não existe. Em sua recente obra "Um Ensaio sobre o Homem", Ernest Cassirer traça as várias teorias do homem que têm sido oferecidas pelos filósofos no curso dos anos. A teoria moderna do homem, afirma Cassirer, perdeu o seu centro intelectual. "Ele adquiriu, por outro lado, uma completa anarquia de pensamento". Mesmo em épocas anteriores havia uma grande discrepância de opiniões e teorias com relação a esse problema. Mas restava, pelo menos, uma orientação geral, um quadro de referência, ao qual todas as diferenças podiam ser referidas. A metafísica, a teologia, a matemática e a biologia, sucessivamente assumiam a direção do pensamento em problemas do homem e determinavam a linha de investigação. A verdadeira crise deste problema manifestou-se quando esse poder central capaz de dirigir todos os esforços individuais cessou de existir. A importância capital do problema ainda continuou a ser sentido em todos os diferentes ramos do conhecimento e pesquisa. Mas uma autoridade estabelecida à qual alguém pudesse apelas não existia mais. Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos, economistas, etc., todos abordavam o problema de seu próprio ponto de vista. Combinar ou unificar todos esses distintos aspectos e perspectivas era impossível. E mesmo dentro dos campos específicos não havia um princípio científico genericamente aceito. O fator pessoal tornou-se mais e mais prevalecente e o temperamento de cada escritor tendia a desempenhar um papel decisivo.
Trahit sua quemque voluptae; cada autor parece, em última instância, ser conduzido pelo seu próprio conceito e avaliação da vida humana" (Op. cit., p. 21).

A confusão da antropologia moderna aqui retratada por Cassirer, é, por si mesma, suficientemente angustiante. Mas um ponto, pelo mentos, é claro. A concepção do homem da forma como é aceita pelo pensamento moderno em geral não pode ser tida como a mesma apresentada nas Escrituras. É, portanto, imperativo que o apologista cristão esteja alerta ao ato de que o homem médio a quem ele deve apresentar a religião cristã, para efeito de aceitação, é um ser totalmente diferente daquilo que ele próprio pensa que é. Um bom médico não vai prescrever remédio de acordo com o diagnóstico que o seu paciente faz de si próprio. O paciente pode pensar que ele não precisa mais do que um vidro de remédio enquanto o médico sabe que ela precisa de uma operação imediata.

O cristianismo, então, deve apresentar-se como a luz que faz os fatos da experiência humana, e acima de tudo a própria natureza humana, aparecer como eles realmente são. O Cristianismo é a fonte de onde se derivam a vida e a luz para os homens.

O Ponto de Partida no Catolicismo Romano

É da maior importância enfatizar o ponto recém apresentado. Se um protestante acha necessário debater com o católico romano sobre a natureza do próprio Cristianismo, ele achará igualmente necessário debater com ele sobre o problema do ponto de contato. Uma teologia protestante requer uma apologética protestante.

A Doutrina de Roma

A diferença entre conceito protestante e católico romano do ponto de contato terá que ser naturalmente formulado de um modo semelhante àquele em que nós estabelecemos a diferença entre teologia protestante e católica romana. Há duas maneiras de se estabelecer essa diferença. U'a maneira muito comum é indicar primeiro uma área de doutrina que os dois tipos de teologia têm em comum para que depois se possa enumerar as diferenças entre eles. Esse é o modo seguido no livrinho merecidamente famoso de B.B. Warfield *The Plan of Salvation* ("O Plano da Salvação". Entre os que acreditam num plano de salvação, diz Warfield, há aqueles que concebem esse plano em linhas naturalistas e os que o concebem em linhas supernaturalistas. Contra os pelagianos que sustentam um ponto de vista naturalista "toda a Igreja organizada - Ortodoxa Grega, Católica Romana, Latina e o Protestantismo em todas as suas grandes formas históricas, Luteranos e Reformados, Calvinistas e Wesleyanos - mantêm seu testemunho consentido, firme e enfático ao conceito sobrenaturalista da salvação" (Philadelphia, 1918, p. 17).

Continuando com esse ponto de vista Warfield, então, divide os supernaturalistas em sacerdotalistas e evangélicos. A questão entre eles diz respeito à "imediaticidade das operações salvadoras de Deus". A Igreja Romana, mantendo o ponto de vista sacerdotal, ensina que "a graça é comunicada por e através das ministrações da igreja e não por outros meios" (p.18). Por outro lado, o evangelicalismo "buscando conservar o que ele pensa ser o único supernaturalismo consistente, elimina qualquer intermediário entre a alma e o seu Deus, deixando- a dependente para sua salvação somente de Deus, que opera sobre ela Sua graça imediata" (p.19) . Protestantismo e Evangelicalismo são designações equivalentes, se não exatamente sinônimas (p.20)

Nesse ponto Warfield passa a destacar as principais variações dentro do Protestantismo. "Entre os protestantes ou evangélicos há os que mantêm um conceito universalista e os que mantêm um conceito particularista do plano da salvação. Todos os "evangélicos" concordam em que todo o poder exercido na salvação da alma provém de Deus e que esse poder salvador é exercido imediatamente sobre ela. Mas diferem sobre se Deus exerce esse poder salvador igualmente ou, pelo menos, indiscriminadamente, sobre todos os

homens, sejam eles de fato salvos ou não, ou se apenas sobre alguns homens em particular, a saber, sobre aqueles que realmente são salvos" (p.22). Sinalizando a diferença entre "evangélicos" universalistas e particularistas, novamente Warfield usa estas palavras: "A questão exata que divide os universalistas e os particularistas é, por conseqüência, se a graça salvadora de Deus, na qual exclusivamente há salvação, salva realmente" (p. 24).

Não é nosso propósito seguir Warfield mais além, quando ele mais uma vez diferencia as várias formas de particularistas. As diferenças mais importantes estão diante de nós. Warfield defende o particularismo ou Calvinismo. E já se tornou costume usar o termo "evangélico" com referência aos protestantes não calvinistas.

O que nos interessa agora é o fato que, embora começando com o ponto de vista de um denominador comum, Warfield é compelido, cada vez que sinaliza uma nova diferença, a indicar que ela é feita para fins de consistência. Protestantes são protestantes com o fim de serem supernaturalistas mais consistentes do que os católico-romanos. Calvinistas são particularistas com o fim de serem mais "evangélicos" do que os outros protestantes. Os calvinistas objetivam ter uma posição, de acordo com Warfield, que seja "sem cor alguma de elementos estranhos" (p. 21). Consequentemente, as várias concepções de salvação "não existem singelamente lado a lado como concepções variadas do referido plano, cada uma delas fazendo o seu apelo em oposição a todas as outras. Estão, antes, relacionadas umas com as outras como uma série progressiva de correções de um erro original, atingindo cada vez mais e mais consistência na corporização da idéia fundamental da salvação" (p 31).

Parece, então, que o próprio Warfield sugere um modo melhor de se expressar tais diferenças existentes entre o Romanismo e o Protestantismo ou entre o Protestantismo universalista e o particularista, do que o que ele próprio empregou. Esse modo melhor é indicado pelo professor John Murray quando diz: "Parece, portanto, que a mais verdadeira, efetiva e, por todas as formas, mais segura defesa do Cristianismo e exposição de seu conteúdo essencial não é tomar como nosso ponto de partida esses termos que expressam a confissão credal básica de algumas de suas mais conhecidas deformações históricas, mas daqueles termos que mais plenamente expressam e dão caráter àquele religião redentora que é o Cristianismo. Em outras palavras, o Cristianismo não pode receber um entendimento adequado nem sua exposição e orientação própria a menos que seja visto como aquilo que procede e se consuma na realização do conselho e propósito pactual do Pai, Filho e Espírito Santo" (*The Westminster Theological Journal*, Vol. IX, Number 1, p. 90). Não devemos definir a essência do Cristianismo em termos de suas formas mais baixas mas de suas mais altas. Calvinismo é Cristianismo trazido à sua própria essência. Começando com o Calvinismo deveríamos descer ao Protestantismo universalista e daí ao Romanismo como desvios do verdadeiro ponto de vista do Cristianismo.

É com o Romanismo que estamos primeiramente preocupados. Por conseguinte, o Romanismo deveria ser considerado como uma deformação do Cristianismo, na verdade, como a sua mais baixa deformação. Essa deformação expressa-se não apenas em alguns mas em todos os pontos de doutrina. As diferenças entre o Protestantismo e o Romanismo não são adequadamente indicadas se dizemos que Lutero restaurou à Igreja as verdadeiras doutrinas bíblicas da justificação pela fé e do sacerdócio de todos os crentes. A diferença é que o Protestantismo é mais e o Romanismo menos consistentemente cristão em todos os pontos de doutrina. Não poderia ser de outra forma. Ter inconsistência em um ponto de doutrina é ter necessariamente inconsistência em todos os pontos de doutrina. Roma tem sido consistentemente inconsistente na confusão de elementos de ensino não cristãos com cristãos, em toda a gama de expressão doutrinária.

A conseqüência de tudo isso na questão do ponto de partida pode agora ser brevemente sugerida. Nessa questão, é fundamental que tenhamos uma doutrina do homem verdadeiramente cristã. Isto, porém, Roma não tem. Sem entrar em detalhes, pode-se afirmar que Roma tem uma doutrina errônea (a) com respeito à natureza do homem, do modo como foi criado, e (b) com respeito à entrada do pecado na natureza humana. "O importante ponto de diferença é", diz Charles Hodge, "que os Protestantes mantêm que a retidão original, até onde consistia na excelência moral de Adão, era natural, ao passo que os Romanistas mantêm que ela era sobrenatural. De acordo com sua teoria, Deus criou o homem com alma e corpo. Esses dois elementos constituintes de sua natureza estão naturalmente em conflito. Para preservar a harmonia entre eles e a devida sujeição da carne ao espírito, Deus deu ao homem o dom sobrenatural da retidão original. Foi esse dom que o homem perdeu na sua queda; de forma que, desde essa apostasia, ele está no estado em que Adão estava antes de ser investido com esta capacitação sobrenatural. Em oposição a essa doutrina, os Protestantes mantêm que a retidão original foi dada com a criação e era natural" (*Systematic Theology,* vol. II, p. 103). As objeções a esse ponto de vista, como Hodge as enumera são: 1) "Que ela pressupõe uma visão degradante da constituição original de nossa natureza. De acordo com essa doutrina a semente do mal foi implantada na natureza do homem da forma como essa natureza veio das mãos de Deus. Ela ficou desordenada e enferma, aconteceu com ela o que Belarmino chama de um *morbus* ou *languor*, que precisou de um remédio..." 2) "Esta doutrina, no que diz respeito à retidão original, surgiu do Semi-pelagianismo da Igreja de Roma, e foi designada para sustentá-la" (Op. cit., p. 105)

Suponha-se, então, que um católico romano se aproxime de um descrente e peça a ele para aceitar o Cristianismo. O descrente, a seus olhos, é meramente alguém que perdeu a sua retidão original. A imagem de Deus ele, a qual, de acordo com o Romanismo, consiste, como diz Hodge, "apenas da natureza humana racional e especialmente voluntária, ou da liberdade da vontade" (p. 103), é tida como ainda intacta. Isto eqüivale a dizer que o descrente, talvez barrando os extremos, está correto no que pensa dos poderes do seu intelecto e vontade. Não há necessariamente qualquer pecado no que o descrente ou o homem natural faz por exercitar suas capacidades para o conhecimento e a ação. De acordo com esse ponto de vista o homem natural não necessita a luz do Cristianismo para capacitá-lo a entender corretamente o mundo e a si mesmo. Ele não necessita da revelação das Escrituras ou da iluminação do Espírito Santo para que, por meio delas, possa aprender o que é a sua própria natureza.

O Cristianismo, portanto, nessa base, precisa ser apresentado ao homem natural como algo que seja apenas informação adicional ao que ele já possui. O conhecimento do Cristianismo deve ser relacionado ao que é derivado do exercício dos poderes da razão e observação humana, de modo semelhante àquele em que, no começo, a retidão original foi acrescentada à imagem de Deus no homem.

Mas sem a luz do Cristianismo é tão pouco possível para o homem ter uma visão correta de si mesmo e do mundo quanto o é ter a verdadeira visão acerca de Deus. Por causa do fato do pecado o homem é cego com respeito à verdade sempre que ela aparece. E a verdade é única. O homem não pode conhecer verdadeiramente a si mesmo a menos que conheça verdadeiramente a Deus. Não reconhecendo o fato da queda, os filósofos, diz Calvino, lançam tudo em confusão. Eles não consideram o fato de que "no princípio cada parte da alma foi formada para a retidão, mas que após a queda, o homem está igualmente corrompido em todos os aspectos de seu ser" (*Institutas* I, 5:7). "Eles nos dizem", diz Calvino, "que há grande repugnância entre os movimentos orgânicos e a parte racional do homem. Como se a razão não estivesse em desacordo consigo mesma e as suas idéias às vezes conflitando umas com as outras, como exércitos hostis. Mas desde que essa desordem resulta

de privação da natureza, é errôneo inferir que haja duas almas pelo fato das faculdades não estarem harmoniosamente de acordo, como deveriam estar" (I, 15:6).

É evidente, portanto, que há uma diferença fundamental de opinião entre o Romanismo e o Calvinismo sobre a origem e a natureza do "distúrbio" na natureza humana. O ponto de vista de Roma é essencialmente o mesmo dos filósofos gregos: em particular, de Aristóteles. De acordo com esse ponto de vista, o distúrbio é endêmico à natureza humana porque o homem é formado de elementos não racionais. Até o ponto em que o homem consiste de intelecto, ele não pode pecar e não peca. O "distúrbio" na constituição humana não é devido primariamente a qualquer falta sua. É devido basicamente a Deus, que o fez. Por outro lado, de acordo com Calvino, não há "distúrbio" na natureza humana da forma como proveio das mãos de Deus. O "distúrbio" veio como resultado do pecado. Consequentemente, cada uma das funções do homem decaído opera erradamente. O conjunto de toda a personalidade humana mudou. O intelecto do homem decaído pode, às vezes, ser muito perspicaz. Pode, portanto, entender formalmente a posição cristã. Pode ser comparado a uma serra circular que é afiada e brilhante, pronta para cortar as tábuas que lhe chegam. Digamos que um carpinteiro deseja cortar cinqüenta tábuas para revestir o piso de uma casa. Ele fez marcas nas tábuas. Ele preparou sua serra. Ele começa numa extremidade da marca na tábua. Mas ele não sabe que seu filho de sete anos mexeu na serra e mudou o seu ajuste. O resultado é que cada tábua que ele serrar será cortada de modo torto, e, portanto, inútil, por ficar muito curta, exceto no ponto onde a serra entrava primeiro em contato com a madeira. Desde que o ajuste da serra não fosse mudado o resultado seria sempre o mesmo. Assim também, sempre que os ensinos do Cristianismo são apresentados ao homem natural, eles serão cortados de acordo com o ajuste da personalidade humana pecaminosa. Quanto mais aguçado for o intelecto mais consistentemente as verdades do Cristianismo serão cortadas de acordo com um padrão exclusivamente imanentista. O resultado é que, por mais que eles possam entender formalmente a verdade do Cristianismo, os homens ainda adorarão "os sonhos e imaginações de seu próprio coração" (*Institutas*, I, 4:1). Eles têm o que Hodge chama de "mera cognição", mas não o conhecimento verdadeiro de Deus.

Ainda mais do que os "filósofos" e Calvino diferem quanto à fonte e à natureza do "distúrbio" na natureza humana eles também diferem quanto ao remédio a ser empregado para a remoção desse distúrbio. De acordo com os filósofos o homem não precisa ajuda sobrenatural para a remoção do distúrbio de seu ser. Conforme o ponto de vista grego, tão largamente seguido por Roma, o intelecto humano tem em si mesmo o ajuste correto. A queda não prejudicou o ajuste da serra e, portanto, não há necessidade do poder sobrenatural do Espírito Santo para reajustá-la. A natureza do intelecto e suas funções são quase que infensas ao que acontece ao homem no curso da historia.

Em oposição a este ponto de vista Hodge, seguindo Calvino, salienta o fato que todo o conjunto da natureza humana precisa ser renovado pelo poder do Espírito Santo. O homem natural precisa ser "renovado no conhecimento segundo a imagem daquele que o criou" (Col. 3:10). "Homem novo (ne/on)", diz Hodge, "na exposição de São Paulo, de acordo com a distinção ordinária entre ne/on e kain/oj significa 'recente', 'recentemente feito', em oposição a palai/oj 'velho'. A qualidade ou excelência moral desse homem recentemente formado é expressa na palavra a)nakainou/menon, visto que no uso escriturístico o que é kaino/j é puro. Esta renovação é dita ser ei)j e)pi/gnwsin - não em conhecimento, muito menos pelo conhecimento , mas para o conhecimento, para que conheça. O conhecimento é o efeito da renovação aqui falada" (*Systematic Theology*, Vol. II, p. 99). Um pouco adiante Hodge acrescenta: "O conhecimento aqui intencionado não é mera cognição. É conhecimento pleno, acurado, vivo ou prático; tal conhecimento eqüivale à vida eterna, de modo que esta palavra aqui inclui o que em Efésios 4:24 é expresso por retidão e santidade" (ibid).

Hodge também faz a exegese de Efésios 4:24: " e vos revistais do novo homem que, segundo Deus, é criado em justiça e santidade". "Estas palavras", diz Hodge, "quando usadas conjuntamente têm a intenção de ser exaustivas: i.e., incluir toda a excelência moral. Qualquer um dos termos pode ser usado nesse sentido abrangente, mas, quando distinguidos, dikaiosu/nh significa 'retidão' 'ser e fazer certo' o que a justiça demanda; o)sio/thj 'pureza', 'santidade', o estado de mente produzido quando a alma está cheia de Deus. Em vez de 'verdadeira santidade' as palavras do apóstolo deveriam ser traduzidas por 'justiça e santidade da verdade'; isto é, a justiça e a santidade que são o efeito ou a manifestação da verdade. Por 'verdade' aqui, em oposição ao engano (a)pa/th), mencionado no verso 22, intenciona-se o que em Colossenses 3:10 é chamado de 'conhecimento'. É a luz divina no entendimento, da qual o Espírito da verdade é o autor e da qual, como sua causa próxima, todas as justas afeições e santos atos procedem" (Idem, p. 101). Repetidamente Hodge salienta o fato de que, de acordo com as Escrituras, o homem natural é incapaz de entender e aceitar por si mesmo a verdade do Cristianismo. "O homem natural, homem como é por natureza, é destituído da vida de Deus, i.e., de vida espiritual. Seu entendimento é obscuro, de modo que não conhece nem recebe as coisas de Deus. Ele não é susceptível para receber as impressões das realidades do mundo espiritual. É tão insensível a elas quanto um morto para as coisas deste mundo" (Idem, p. 244). Discutindo a regeneração, Hodge afirma: "A Bíblia faz a vida eterna consistir em conhecimento; pecaminosidade é cegueira, ou trevas; a transição de um estado de pecado para um estado de santidade é a translação das trevas para a luz; diz-se que os homens são renovados para o conhecimento; i. e., o conhecimento é o efeito da regeneração, a conversação é apresentada como sendo efetuada pela revelação de Cristo; a Sua rejeição como o Filho de Deus e salvador dos homens é atribuída ao fato de que os olhos dos que crêem não estão cegos pelo deus desse mundo (Vol. III, p. 16). Ou, novamente, "O coração nas Escrituras é aquilo que pensa, sente, quer e age. É a alma, o ser. Um novo coração, portanto, é um novo ser, um novo homem. Implica numa mudança de todo o caráter. É uma nova natureza. Do coração procedem todos os exercícios cônscios, voluntários e morais. Uma mudança de coração, portanto, é uma mudança que precede esses exercícios e determina o seu caráter" (Idem, p. 35). De acordo com a doutrina evangélica a alma toda é o sujeito da regeneração. Não é nem o intelecto com a exclusão das emoções nem as emoções com a exclusão do intelecto; nem é somente a vontade, quer em sentido mais amplo ou mais limitado, o sujeito da mudança em questão...". "A regeneração assegura conhecimento correto tanto quanto emoções corretas; e emoções corretas não são o efeito de conhecimento correto, nem é o conhecimento correto o efeito das emoções corretas. Ambos são efeitos inseparáveis de uma obra que afeta toda a alma" (Idem, p. 36).

Concluímos, então, que é natural e consistente para a apologética católico-romana procurar seu ponto de contato com o descrente em uma "área comum" de conhecimento. A teologia cotólico-romana concorda com o argumento dos que ela busca ganhar para a fé cristã de que a percepção que o homem tem de si mesmo e dos objetos do mundo é inteligível sem qualquer referência a Deus.

Mas aqui jaz precisamente o ponto fundamental de diferença entre o Romanismo e o Protestantismo. De acordo com o princípio do Protestantismo, a consciência que o homem tem de si mesmo e dos objetos pressupõe para a sua inteligibilidade a consciência de Deus. Ao afirmar isso não estamos pensando de prioridade psicológica e temporal. Estamos pensando apenas na questão sobre qual é o ponto de referência final na interpretação. O princípio protestante encontra-o na Trindade ontológica autocontida. Pelo Seu conselho o Deus triúno controla tudo quanto acontece. Se, então, a consciência humana deve ser sempre, conforme a natureza do caso, o ponto de partida próximo, ainda é verdade que Deus é sempre o ponto de referência mais básico e, portanto, último ou final na interpretação humana.

Esta é, em última análise, a questão sobre as pressuposições últimas de alguém. Quando o homem se tornou pecador, fez de si mesmo ao invés de Deus o ponto final ou último de referência. E é precisamente essa pressuposição, à medida em que ela controla, sem exceção, todas as formas de filosofia não cristã, que deve ser trazido em questão. Se essa pressuposição for deixada sem questionamento em qualquer campo, todos os fatos e argumentos apresentados ao descrente serão transferidos por ele de acordo com seu padrão. O pecador tem óculos coloridos cimentados em seus olhos, os quais não pode remover. E tudo é amarelo para um olho com icterícia. Não pode haver raciocínio inteligível a menos que, aqueles que raciocinem juntos, entendam o que eles querem dizer por suas palavras.

Sem desafiar essa pressuposição básica com respeito a si mesmo como o ponto final de referência na afirmação, o homem natural pode aceitar as "provas teístas" como inteiramente válidas. Ele pode construir tais provas. Ele assim o tem feito. Mas o Deus cuja existência ele prova para si mesmo, dessa forma, é sempre um Deus que é algo diferente da Trindade ontológica autocontida das Escrituras . Mas o apologeta católico romano não quer provar a existência desse tipo de Deus. Ele quer provar a existência de um Deus que deixe intacta a autonomia do homem pelo menos em algum sentido. A teologia de Roma não quer um Deus cujo conselho controle tudo o que acontece.

É natural, então, que o ponto de vista romano do ponto de contato com o descrente seja o que é.

Protestantismo não Calvinista

Temos falado da diferença básica entre o Romanismo e o Protestantismo nesta questão do ponto de contato**.** Mas nem todo Protestantismo tem sido inteiramente fiel ao princípio protestante. Warfield salientou isso de modo admirável no livro discutido. Foi apenas no Calvinismo que o princípio protestante - de que a salvação é exclusivamente de Deus - teve expressão de modo consistente. Os protestantes não calvinistas, freqüentemente referidos como "Evangélicos", falam das "operações de Deus visando a salvação universalisticamente" com o fim de dar lugar a uma decisão última por parte do ser humano (Warfield, *op.cit.,* p.111). É como se Deus, através de Cristo, depositasse uma grande soma de dinheiro em um banco e anunciasse isso nos jornais diários, oferecendo a cada um que viesse o suficiente para todas as suas necessidades. Depende, portanto, em última análise, do indivíduo querer estar e permanecer no grupo daqueles que vivem pela generosidade deste banco. Deus aproxima-se do homem de modo universal e não particular. Há diferenças entres os "evangélicos", mas, em última análise, essas diferenças são quanto ao modo pelo qual Deus Se aproxima dos indivíduos: se de um modo mais amplo ou mais limitado. A questão final é sempre deixada ao arbítrio do indivíduo. "O Particularismo, no processo da salvação, torna-se assim a marca do Calvinismo"(Warfield, op. Cit., p. 111). Warfield fala, portanto, do Calvinismo como sendo a única forma de Protestantismo "não tingida por elementos intrusos de fora". A ação de Deus é a fonte última de todo ser.

Para o nosso propósito, então, o ponto importante é que o Evangelicalismo tem retido algo do Catolicismo Romano, tanto em seu ponto de vista do homem como em seu ponto de vista de Deus. Como o Romanismo, o Evangelicalismo concebe a autoconsciência humana e a consciência dos objetos como, até certo ponto, inteligível sem a consciência de Deus. É de se esperar que o Evangelicalismo concorde com o Romanismo nessa questão do ponto de contato. Ambas as formas de teologia são tingidas por elementos de um certo naturalismo subjacente. Ambas, portanto, recusam desafiar a pressuposição natural básica do homem com

respeito a si mesmo como o ponto de referência última de interpretação. Ambas recusam provar a existência de um Deus que controla tudo quanto acontece.

O grande livro texto da Apologética dos "Evangélicos"[1] é a famosa *Analogia* do Bispo Butler. Não é nosso propósito aqui tratar com sua argumentação de modo completo. Basta salientar que sua argumentação se assemelha muito à que é encontrada, por exemplo, na *Summa Contra Gentiles* de Tomáz de Aquino. Butler sustenta um ponto de vista teológico arminiano. Ele pressupõe, portanto, que o homem natural, por "um uso razoável da razão", pode interpretar corretamente "o curso e a constituição da natureza". Se o homem natural continuasse a empregar o mesmo "uso razoável da razão" no que diz respeito aos fatos apresentados a ele na Escritura sobre Cristo e Sua obra seria muito provável que ele se tornaria um cristão.

Calvinismo Menos Consistente

A questão do ponto de partida, então, é grandemente determinada pela teologia que se tem. Nosso propósito no primeiro capítulo foi apresentar as características salientes do Cristianismo, de acordo com os princípios da Fé Reformada. Nosso propósito foi, de modo particular, indicar as principais caraterísticas do Cristianismo da forma como o fizeram os grandes teólogos reformados dos últimos tempos. É na base da obra de homens como Charles Hodge e B.B. Warfield, para não citar outros, que formulamos o esboço amplo do ponto de vista reformado da vida e do mundo. É somente com a ajuda de tais homens que temos podido chegar a algo que possa ser chamado de Protestantismo consistente.

Basta então seguir suas sugestões, se seguimos seus princípios em apologética assim como na própria teologia. Devemos defender, como o próprio Warfield tão bem o expressa, não uma essência mínima do Cristianismo, nem cada detalhe incluído nas doutrinas do Cristianismo, mas "apenas o próprio Cristianismo, incluindo todos os seus detalhes e envolvendo a sua essência - na sua inteireza não explicada e não resumida..."(*Studies in Theology*, p. 9).

Esse Cristianismo é o que devemos levar àqueles que estão mortos em transgressões e pecados. "É", diz Warfield, "sobre um campo de mortos que o Sol da justiça tem nascido e os brados que anunciam Seu advento caem em ouvidos surdos: sim, ainda que as estrelas da alva cantassem de novo de alegria e o ar palpitasse com o eco da grande proclamação, sua voz não poderia penetrar nos ouvidos dos mortos. À medida em que corremos os olhos sobre o mundo que jaz na sua impiedade, é o vale da visão do profeta que vemos diante de nós: um vale cheio de ossos , e eia! Eles estão secos. Que benefício há em proclamar a ossos secos, ainda que seja a maior das redenções? Como levantaremos e clamaremos: 'Ó ossos secos, ouví a palavra do Senhor!' Em vão a redenção, em vão sua proclamação, a menos que venha um sopro do céu para soprar sobre esses mortos para que vivam" (*op. cit*., p. 43). "O cristão vive em virtude da vida que lhe foi dada, e antes do princípio desta vida, naturalmente, ele não tem

---

[1] O termo "Evangélicos" (entre aspas) está sendo empregado para traduzir o original "Evangelicals", usado pelo autor. A palavra é de uso mais ou menos recente e serve para identificar a posição teológica daqueles que crêem nas doutrinas fundamentais da fé cristã, mas se recusam a ser chamados de "fundamentalistas", por entender que essa terminologia define uma posição negativista de divisionismo e separatismo. Nessa categoria de "evangelicals" se encontram teólogos das mais variadas convicções, tornando-a, portanto, de difícil classificação. (Cf. *The New International Dictionary of the Christian Church*, ed, T.D. Douglas, Grand Rapids: Zondervan, 1978). O autor a usa para identificar cristãos de posição ortodoxa, mas não calvinista. Em português, às vezes, é usada a expressão "evangelicalistas", para traduzir o termo. O substantivo correlato "Evangelicalism" está traduzido neste trabalho por "Evangelicalismo". Nota do tradutor.

poder de ação; e é da maior importância que, como cristãos, não rebaixemos nosso testemunho dessa sobrenaturalidade de nossa salvação" (*op. cit*., p. 45). Temos visto o argumento de Hodge de que a regeneração é para conhecimento, justiça e santidade.

Poderia parecer que temos descido deste alto patamar para o nível do Evangelicalismo, quando Hodge fala do ofício da razão em matéria de religião. Sob esse tópico ele coloca três pontos. Primeiro ele mostra que a razão é necessária como uma ferramenta para o recebimento da revelação. Sobre esse ponto deve haver pouca causa de discussão. "A revelação não pode ser feita a brutos ou a idiotas" (*Systematic Theology*, Vol. I, p. 49). Em segundo lugar, Hodge argumenta que "a razão deve julgar a credibilidade de uma revelação" (p. 50). E que "o crível é aquilo que pode ser acreditado. Nada é incrível a não ser o impossível. O que pode ser, pode ser crido racionalmente (i.e., em bases adequadas)". O que é então impossível? Hodge responde: "(1) - Impossível é o que envolve uma contradição; como, por exemplo, que uma coisa possa ser e não ser ao mesmo tempo; que o certo seja errado e o errado, certo. (2) - É impossível que Deus faça, aprove ou ordene o que é moralmente errado. (3) - É impossível que Ele requeira de nós que creiamos no que contradiz as leis da convicção que Ele mesmo imprimiu em nossa natureza. (4) - É impossível que uma verdade contradiga outra. É impossível, portanto, que Deus revele qualquer coisa como verdadeira que contradiga qualquer verdade bem autenticada, quer de intuição, experiência ou revelação anterior"(op. cit.., p. 51). Em terceiro lugar, continua Hodge, "a razão deve julgar as evidências de uma revelação". Como "a fé envolve assentimento e assentimento é convicção produzida por evidências, segue-se que a fé sem evidências ou é irracional ou impossível" (p. 53). A segunda e a terceira prerrogativas da razão, diz Hodge, são aprovadas pela própria Escritura. Paulo "reconhecia a suprema autoridade dos julgamentos intuitivos da mente" (p.52), e "Jesus apelou às suas obras como evidência da verdade de suas reivindicações" (p. 58).

Não é nosso propósito aqui tratar de modo pleno da questão da razão e da revelação. É suficiente observar a ambigüidade que subjaz a essa abordagem na questão do ponto de contato. Quando Hodge fala da razão ele quer dizer "aquelas leis da convicção que Deus implantou em nossa natureza" (p.52). É verdade que Deus plantou tais leis de convicção no nosso ser. É este o ponto em que Calvino dá grande ênfase quando diz que todos os homens têm um senso da deidade. Mas o descrente não aceita a doutrina da sua criação à imagem de Deus. É, portanto, impossível apelar à natureza intelectual e moral dos homens, da forma como os próprios homens interpretam esta natureza, e dizer que ela deve julgar a credibilidade e a evidência da revelação. Pois se isto for feito, nós estaremos virtualmente dizendo ao homem natural que aceite do Cristianismo apenas e tão somente aquilo que, com seu conceito pervertido da natureza humana, ele queira aceitar.

Para usar mais uma vez a ilustração da serra: a serra não é, em si mesma, senão uma ferramenta. Para que mova e corte na direção certa ela depende do homem que a opera. Da mesma forma, a razão ou o intelecto é sempre o instrumento de uma pessoa. E a pessoa que o emprega é sempre um crente ou um incrédulo. Se ele for um crente, sua razão já foi mudada no seu ajuste, como Hodge nos disse, pela regeneração. Ela não pode, então, ser a juíza; é, agora, uma parte da pessoa regenerada, alegremente sujeita à autoridade de Deus. Permitiu, pela graça de Deus, ser ela própria interpretada pela revelação de Deus. Se, por outro lado, a pessoa que usa sua razão for descrente, então tal pessoa, usando sua razão, irá certamente assumir a posição de juiz com respeito à credibilidade e evidência da revelação, mas ela certamente também achará a religião cristã não crível por ser impossível e as suas evidências, sempre inadequadas. O próprio ensinamento de Hodge sobre a cegueira e dureza do homem natural corrobora para este fato. Atribuir ao homem natural o direito de julgar, por meio de sua razão, o que é possível ou impossível, ou de julgar por meio de sua natureza moral o que é bom ou mau, é virtualmente negar o "particularismo" que Hodge e não menos Warfield,

crêem ser a própria marca de uma teologia verdadeiramente bíblica. Nesse caso, o Cristianismo não reivindicaria interpretar o próprio intérprete (raciocinador). Aquele interprete seria tido como já possuindo em si mesmo, antes de sua aceitação do Cristianismo, a habilidade para interpretar corretamente e corretamente empregar os poderes de sua própria natureza. E esse é o equivalente exato da posição arminiana, quando afirma que Deus tornou a salvação objetivamente possível, mas não salvou realmente as pessoas, como indivíduos.

A principal dificuldade com essa posição de Hodge quanto ao ponto de contato, então, é que ela não faz distinção clara entre a natureza original do homem e a decaída. Basicamente, é claro que a intenção de Hodge é referir-se à natureza humana da forma como proveio das mãos do seu Criador. Mas ele freqüentemente argumenta como se aquela natureza original ainda pudesse estar ativa no "senso comum" dos homens. É certo que há um grande elemento de verdade na alegação de que o senso comum do homem não tem se desviado tanto da verdade quanto o tem as sofisticações dos filósofos. Não se encontra geralmente ateísmo declarado e blasfemo entre as massas humanas. Mas isso não elimina o fato de que todos os homens são pecadores em todas as manifestações de sua personalidade.

Uma comparação pode servir para clarear este ponto. No capítulo sete de Romanos, Paulo fala de si mesmo, embora crente, como tendo uma lei do pecado em seus membros que freqüentemente o controla, contra a sua vontade. O seu "novo homem" é o homem verdadeiro, o homem em Cristo Jesus. Mas o seu "velho homem" é o remanescente de sua natureza pecaminosa que ainda não foi totalmente destruída. Aplicando-se esta analogia ao homem natural nós temos o seguinte: O pecador é aquele cujo "novo homem" é o homem em aliança com Satanás. Mas o seu "velho homem" é aquele que guerreia em seus membros contra a sua vontade; é a sua natureza como proveio das mãos do seu Criador. Quando o filho pródigo deixa a casa do pai ele está no caminho para o cocho do porco. Mas enquanto está no caminho ele tem os seus receios. Ele procura convencer-se de que a sua verdadeira natureza consiste em sua auto-afirmação, longe da casa do pai. Mas ele luta contra os aguilhões (dá coices contra as aguilhoadas). Ele peca contra o conhecimento melhor que tem.

Ora, está bem de acordo com o tipo de teologia de Hodge apelar para o "homem velho" no pecador e totalmente fora de acordo com sua teologia apelar para o "homem novo" nele, pecador, como se ele pudesse formar um juízo basicamente adequado sobre qualquer questão. Todavia, Hodge deixa de fazer distinção clara entre essas duas coisas. Por conseguinte, ele não distingue claramente entre o ponto de vista reformado e o católico romano sobre o ponto de contato. Do mesmo modo ele fala da "razão" como algo que parece operar corretamente onde quer que seja encontrada. Mas a "razão" dos homens pecadores irá invariavelmente agir de modo errado. De modo particular isso é verdade quando eles se confrontam com o conteúdo específico das Escrituras. O homem natural empregará invariavelmente a ferramenta de sua razão para reduzir esse conteúdo a um nível naturalista. Ele deve fazer isso até mesmo no interesse do princípio da contradição. Pois a sua conclusão última é a pressuposição maior de toda a sua filosofia. É baseado nessa pressuposição, como seu fulcro, que ele usa as leis da contradição. Se lhe pedirem para usar sua razão como juiz da credibilidade da revelação cristã sem, ao mesmo tempo, pedirem que renuncie seu ponto de vista sobre si mesmo como final, então virtualmente estão lhe pedindo para crer e descrer em sua conclusão última ao mesmo tempo e no mesmo sentido. Além disso, esse mesmo homem, além de rejeitar o Cristianismo em nome da lei da contradição, o rejeitará também em nome do que ele chama de sua intuição de liberdade. Por isto ele quer dizer virtualmente o mesmo que sua conclusão última. Falando dos "filósofos", Calvino diz: "O princípio que demonstraram é que o homem não poderia ser um animal racional a não ser que tivesse liberdade de escolha entre o bem e o mal ... Também imaginaram que a distinção entre virtude e vício seria destruída, se o homem não planejasse a sua vida pelo seu próprio conselho"

(*Institutas,* I, 15:7). Se tal pessoa fosse solicitada a aceitar a posição do Cristianismo, de acordo com o qual seu destino é determinado, em última instância, pelo conselho de Deus, ela seria solicitada a aceitar aquilo que para ela faz o certo errado e o errado certo.

É apenas levar até o fim a direção que Hodge dá à sua teologia, seguindo Calvino, se procuramos nosso ponto de contato não em qualquer abstração, seja ela a razão ou a intuição. Não existe tal abstração no mundo dos homens. Nós sempre tratamos com indivíduos concretos. Esses indivíduos são pecadores. Eles sempre têm um interesse pessoal. Querem suprimir a verdade pela injustiça. Empregarão sua razão para esse fim. E não serão formalmente ilógicos se, aceita a pressuposição da conclusão última do homem, rejeitarem os ensinos do Cristianismo. Pelo contrário, para serem logicamente consistentes serão obrigados a fazê-lo. Este ponto vai nos envolver um pouco mais a seguir. No momento basta ter mostrado como o apologista não é apenas incorreto para com sua doutrina do homem como criatura de Deus, mas também frustra seus próprios intentos se apela para alguma forma de "senso (ou consciência) comum do homem".

Antes de discutir o que nos parece ser um ponto de vista mais bíblico do problema do ponto de contato, queremos chamar a atenção a uma outra forma de Calvinismo inconsistente nesse assunto. Em seu livro *Het Testimonium Spiritus Sancti*, D. Valentine Hepp fala acerca do *prima principia* com relação a Deus, ao homem e ao mundo o qual, segundo ele, os homens em geral aceitam. "Com respeito às verdades centrais que nos falam a partir da criação como tais, há pouca dúvida entre os homens. Uns poucos cientistas enganados, que insistem em manter seus errôneos pontos de partida, insistem que duvidam se Deus ou o homem ou o mundo existem. Eles devem tais declarações não à experiência, mas aos seus sistemas. Mas o seu número, embora ouvimos muito deles, é muito pequeno. Considerada como um todo, a humanidade não nega as verdades centrais. A grande maioria dos homens reconhece um poder superior acima deles e não hesita em aceitar a realidade do mundo e do homem" (p. 165). A posição de Hepp, como transparece nessa citação, é semelhante à de Hodge. Como Hodge, Hepp quer apelar a uma fé geral como "verdades centrais" que todos os homens, quando não muito sofisticados, aceitam. Parece haver para Hepp, assim como para Hodge, algo da forma de uma filosofia de senso comum que o homem natural tem e que, por ser intuitiva ou espontânea, até onde se manifesta, não está maculada pelo pecado. Transparece, todavia, mesmo dessa breve citação, que as "noções comuns" dos homens são noções pecaminosas. Para o homem, o refletir sobre a sua própria consciência do significado das coisas e, então, meramente dizer que um poder superior, um Deus, existe, é na verdade dizer que Deus não existe. É como se uma criança, refletindo sobre o ambiente de seu lar, concluísse que existe um pai ou uma mãe. E "reconhecer a realidade do mundo e do homem" é, em si mesmo, não reconhecer até mesmo as verdades elementares da criação e da providência. Não é suficiente apelar desde os mais articulados sistemas de pensadores não cristãos até à filosofia da consciência comum, do senso comum, da intuição, a algo que está mais imediatamente relacionado com a pressão revelacional que repousa sobre os homens. Tanto Hepp quanto Hodge parecem não desejar fazer mais do que Calvino faz quando apela ao senso da deidade presente em todos os homens. Mas essa noção, procurando demonstrar o que o ensino de Paulo demonstra, que a revelação de Deus está presente a cada homem, deve ser cuidadosamente distinguida da reação que os homens pecadores fazem a essa revelação. A revelação de Deus, não de um Deus, está tão imediatamente presente a cada homem que, como Warfield, seguindo Calvino, diz "A convicção da existência de Deus traz as marcas de uma verdade intuitiva até onde ela é uma crença universal e inevitável dos homens, e é dada no mesmo ato que a idéia do ser, que é conhecido de uma vez como dependente e responsável, e isto implica alguém de quem ele depende e a quem é responsável" (*Studies in Theology*, p. 110). É a esse senso da deidade, ou a esse conhecimento de Deus, o qual Paulo

nos diz (Romanos 1:19-20) que todo homem tem, mas que, como Paulo também diz, todo pecador tenta suprimir, que o apologista cristão deve apelar.

O Dilema do Ponto de Vista Católico Romano

O que foi dito até aqui pode parece desencorajador ao extremo. Pode parecer que o argumento até esse ponto nos tenha levado à negação de qualquer tipo de ponto de contato com o descrente. Não é verdade que os homens devem ter algum contato com a verdade para que tenham um maior conhecimento dela? Se os homens forem totalmente ignorantes da verdade, como poderão até mesmo se interessar por ela? Se os homens são totalmente cegos, por que dispor diante deles as cores do espectro? Se eles são surdos, por que levá-los à academia de música?

Ademais, não é a própria razão um dom de Deus? E não é verdade que o cientista, mesmo que não seja um cristão, conhece muito acerca do universo? Alguém precisa ser cristão para saber que dois e dois são quatro? E além do tudo, o Cristianismo, enquanto nos fala de muito coisa que está acima da razão, requer de nós que aceitemos qualquer coisa que seja contra a razão?

Nossa resposta a esse tipo de pergunta é que é precisamente no conceito reformado do ponto de contato, e nele somente, que o historicamente assim chamado dilema sobre o totalmente ignorante e o totalmente onisciente pode ser evitado. Mas antes de mostrar isso positivamente é necessário mostrar que, de acordo com o ponto de vista católico romano, esse dilema é insolúvel.

Se um homem é totalmente ignorante da verdade ele não pode estar interessado na verdade. Por outro lado, se ele está realmente interessado na verdade, deve-se concluir que ele já possui os elementos principais da verdade. É com o propósito de escapar das estocadas deste dilema que o Romanismo e o protestantismo "evangélico" buscam um ponto de contato em alguma área de "conhecimento comum" entre o crente e o incrédulo. Seu argumento é que, ao ensinar a depravação total do homem do modo como o faz, o calvinista fica na posição incômoda de ter de falar a surdos quando prega o evangelho. Nós cremos, pelo contrário, que é somente o calvinista que não está nesta posição.

A famosa alegoria da caverna, de Platão, pode ilustrar a posição católico-romana. Os habitantes dessa caverna tinham correntes em torno de seus pescoços e nas suas pernas. Nada viam a não ser sombras e atribuíam ecos a essas sombras. Todavia, supunham que "estavam descrevendo o que estava realmente diante deles". Se um deles fosse solto, diz Platão, precisaria acostumar-se com a luz do sol. Mas teria dó daqueles que ainda estavam na caverna. E "se ele tivesse que competir com os prisioneiros que nunca tinham saído da caverna, medindo as sombras, não seria ele ridículo" de acordo com o ponto de vista deles? "Os homens diriam que ele subiu e desceu sem seus olhos; e que de nada adianta nem mesmo pensar em subir; e se qualquer um tentasse soltar outro para levá-lo até a luz, esse ofensor seria pego no ato e morto por eles".

O próprio Platão interpreta essa alegoria com relação à capacidade humana para a verdade e para o conhecimento dela. Os prisioneiros têm olhos para com eles ver a verdade; tudo o de que precisam é ter suas cabeças voltadas para a direção certa para que possam ver a face da verdade.

É desse modo que o Romanismo considera o homem natural. Seguindo o método geral de raciocínio de Aristóteles, Tomás de Aquino argumenta que o homem natural pode, pelo

uso ordinário de sua razão, fazer justiça à revelação natural que o cerca. Ele apenas precisa de alguma assistência para que possa também ver e reagir adequadamente à revelação sobrenatural que é encontrada no Cristianismo.

De acordo com o ponto de vista romano, então, o homem natural já está na posse da verdade. Para ser mais exato, diz-se que ele está na posse da verdade apenas no que diz respeito à revelação natural. Mas se o homem natural pode interpretar a revelação natural de uma forma essencialmente correta, e se o faz, não há qualquer razão para que ele precise de ajuda sobrenatural para interpretar verdadeiramente o Cristianismo. Quando muito, ele precisaria da informação de que Cristo e Seu Espírito vieram ao mundo. Ouvindo essa notícia, ele não falharia, como um ser racional, em reagir adequadamente a ela. Se os olhos do homem natural (razão) o capacitam a ver corretamente em uma dimensão, não há uma boa razão para se pensar que esses mesmos olhos não o capacitem, sem assistência externa adicional, a ver corretamente em todas as dimensões. Não haveria qualquer razão por que todos os prisioneiros da caverna não poderiam quebrar suas correntes e caminhar na luz do dia. Na verdade Platão não dá a razão por que aqueles que não escaparam não poderiam ter escapado, assim como um deles o fez.

Por outro lado, pode-se dizer que, de acordo com o ponto de vista católico romano, o homem natural não dá uma interpretação inteiramente correta da revelação natural. Não é fato que Tomás de Aquino corrige as interpretações que "os filósofos" têm dado das coisas da natureza? E não é verdade que o próprio ponto de vista católico romano da imagem de Deus no homem implica em que, mesmo originalmente, antes da queda, o homem era incapaz, sem o *bonum superadditum,* de conhecer qualquer coisa de modo perfeito?

Nós replicamos que, embora Tomás de Aquino corrija algumas das conclusões de Aristóteles, ele aceita o método aristotélico como essencialmente são. Mas, ignorando isto e admitindo para efeito de argumentação que, de acordo com o Romanismo, o ponto de vista do homem natural sobre a revelação natural não seja totalmente correto, deve ser notado que a única razão que o Romanismo pode invocar para esse fato é um defeito na própria revelação Os prisioneiros da caverna de Platão não podem ser culpados pelo fato de que de que só vêem sombras. Eles fazem justiça total à posição na qual se encontram. Se suas cabeças estão amarradas de forma que só vêem sombras, isso não é devido a qualquer falta deles. É devido à constituição e ao curso da natureza. De acordo com este ponto de vista a mente humana não está original e naturalmente em contato com a verdade. A idéia de liberdade, como entendida pela teologia romana, é baseada no fato do homem ser metafisicamente distinto de "deus". E isto eqüivale a dizer que o homem é livre até o ponto em que ele não tem "ser". Não há nessa base qualquer ponto de contato genuíno com a mente do homem natural.

Não questionamos a idéia de que a mente do homem é apresentada como estando sempre precisando de revelação sobrenatural. Pelo contrário, enfatizamos que mesmo no paraíso a mente do homem precisava e desfrutava de uma revelação sobrenatural. O que questionamos é a razão dada para essa necessidade. De acordo com o catolicismo romano, a razão dessa necessidade é virtualmente um defeito na constituição original do homem. Isso implica em dizer que o homem, de acordo com sua constituição original, é naturalmente tendente tanto ao erro quanto à verdade. A razão para essa crença é que o deus do catolicismo romano não controla "tudo quanto acontece". Por conseguinte, o homem não é confrontado exclusivamente com aquilo que revela a Deus. O homem é confrontado também com o que é, de forma última, não racional. Na base de tal conceito da realidade em geral, é natural que a constituição humana seja vista, por um lado, como possuindo por si mesma a verdade, e, por outro, como nunca sendo capaz de, por sua ação natural, chegar à posse da verdade.

Em tal base, também, a adição de revelação sobrenatural à natural não remediaria a questão. Seria verdade tanto da revelação sobrenatural quanto da natural que ou ela não alcançaria o homem ou, se o fizesse, ele não precisaria dela.

Se a revelação natural não envolve o homem de forma a tornar impossível para ele olhar a qualquer coisa que não fale de Deus, então a revelação sobrenatural não fará isso também. Se a revelação natural não fala de um Deus que, pelo Seu conselho, envolve ou cerca o homem completamente, então nem a revelação sobrenatural pode falar a respeito desse Deus. Mas se ela, ainda que impossível, tivesse falado de tal Deus, isso não teria qualquer significado à mente do homem como o Romanismo a concebe. A revelação de um Deus auto-suficiente não pode ter qualquer significado para uma mente que pensa de si mesma como autônoma, em forma última. A possibilidade de um ponto de contato desapareceu. Toda a idéia da revelação de um Deus auto-suficiente das Escrituras cai por terra se o homem for autônomo ou auto-suficiente. Se o homem não for em si mesmo revelacional, na estrutura interna do seu ser, não pode receber qualquer revelação que lhe venha de fora.

Por outro lado, se o homem for, em qualquer sentido, autônomo, não necessita de revelação. Se se diz então que ele possui a verdade, ele a possui como produto dos poderes legislativos últimos de seu intelecto. Será somente se ele puder virtualmente controlar, pela aplicação da lei da não contradição, todos os fatos da realidade que o cerca, que ele poderá conhecer qualquer verdade. E assim, se ele souber qualquer verdade por esse modo, com efeito, saberá toda a verdade.

De acordo com a posição católico-romana, então, o homem está, como os habitantes da caverna de Platão, por virtude de seu própria constituição, adaptado à semi-escuridão. A revelação não lhe fará bem nenhum, ainda que pensemos que ele precisa dela. Se a revelação tiver que vir a ele deve vir como a verdade veio a um dos habitantes da caverna de Platão, de forma acidental. Ou então o homem está, como o habitante da caverna de Platão acidentalmente libertado, sem qualquer necessidade de revelação sobrenatural, tendo potencialmente toda verdade ao seu alcance.

A Posição Reformada

O conceito bíblico completo do ponto de contato, como deve ficar claro agora, é o único que pode escapar do dilema da absoluta ignorância ou absoluta onisciência.

O grande defeito do ponto de vista católico romano e arminiano é, como se notou, que ele atribui supremacia ou auto-suficiência à mente humana. O Romanismo e o Arminianismo fazem isso em seu ponto de vista do homem, apresentado em seus tratados de teologia sistemática. É, portanto, consistente para eles não desafiar a pressuposição de supremacia (o homem como referência última) quando isto é feito pelo não crente. Mas a teologia reformada, conforme trabalhada por Calvino e seus recentes expoentes tais como Hodge, Warfield, Kuyper e Bavinck, mantém que a mente humana é derivativa. Como tal, está naturalmente em contato com a revelação de Deus. Não é cercada por nada a não ser a revelação. É em si mesma inerentemente revelacional. Não pode estar naturalmente cônscia de si mesma sem estar cônscia de sua condição de criatura. Para o homem, autoconsciência pressupõe consciência de Deus. Calvino fala disto como o inescapável senso humano da deidade.

Para Adão no paraíso a consciência de Deus não poderia vir como o resultado de um processo silogístico do raciocínio. A consciência de Deus era, para ele, a pressuposição do significado de seu raciocínio a respeito de qualquer coisa.

À doutrina da criação deve se acrescentar o conceito do pacto. O homem foi criado como um ser histórico. Deus colocou nele, desde o começo da história, a responsabilidade e a tarefa de reinterpretar o Seu conselho a si mesmo, individualmente, e coletivamente, como expresso na criação. A consciência de criatura do homem, portanto, pode ser sinalizada de modo mais particular como consciência pactual. Mas a revelação do pacto ao homem no paraíso foi mediada sobrenaturalmente. Essa foi uma situação natural até porque ela dizia respeito à tarefa histórica do homem. Dessa forma, o senso de obediência ou desobediência estava envolvido imediatamente na consciência que Adão tinha de si mesmo. A consciência do pacto envolve consciência de criatura. No paraíso Adão sabia que, como criatura de Deus, era natural e próprio que ele guardasse o pacto que Deus tinha feito com ele. Desta forma, depreende-se que a adequada autoconsciência do homem dependia, mesmo no paraíso, de estar ele em contato tanto com a revelação sobrenatural como com a natural. A revelação natural de Deus estava tanto dentro do homem como ao redor dele. A própria constituição do homem, como um ser racional e moral, lhe é revelacional, como o reagente eticamente responsável à revelação. E a revelação natural é ela própria incompleta. Precisava, desde o princípio, ser suplementada com a revelação sobrenatural sobre o futuro do homem. Assim, a própria idéia de revelação sobrenatural está correlativamente incorporada na idéia da autoconsciência adequada do homem.

É desse modo que se pode dizer que o homem está, pela sua constituição original, em contato com a verdade, conquanto ainda não na posse de toda a verdade. O homem não está na caverna de Platão. Ele não está na posição anômala de ter olhos para ver embora ainda habite na escuridão. Ele não possui, como no caso dos habitantes da caverna de Platão, u'a mera capacidade para a verdade que pode nunca vir à fruição. O homem não tinha originalmente u'a mera capacidade de receber a verdade; ele estava na posse real da verdade. O mundo da verdade não se encontrava em alguma esfera distante dele; estava diante dele. Aquilo que falava aos seus sentidos não menos do que falava ao seu intelecto era a voz de Deus. Mesmo quando fechava seus olhos para o mundo externo, seu senso interno lhe manifestaria Deus em sua própria constituição. A <u>matéria</u> de sua experiência não era em qualquer sentido u'a mera <u>forma</u> com a qual pudesse organizar a matéria prima. Pelo contrário, a <u>matéria</u> de sua experiência era cada vez mais e mais incandescida. Todavia, lhe era incandescida pela atividade voluntária de Deus cujo conselho faz todas as coisas ser o que são. O homem não poderia estar cônscio de si mesmo sem também estar cônscio dos objetos ao seu redor, e sem ainda estar cônscio de sua responsabilidade de gerir a si mesmo e todas as coisas para a glória de Deus. A consciência dos objetos e de si mesmo não era estática. Era consciência no <u>tempo</u>. Além disso, consciência de objetos e de si mesmo no tempo significava consciência da <u>história</u> na sua relação com o plano de Deus, por trás da história. O primeiro senso humano de autoconsciência implicava na consciência da presença de Deus como Aquele para quem ele tinha uma grande tarefa a cumprir.

É só quando começamos nossa abordagem à questão do ponto de contato, analisando assim a situação como era no paraíso, antes da queda, que podemos chegar a um conceito verdadeiro do homem natural e de suas capacidades com relação à verdade. O apóstolo Paulo fala do homem natural como realmente possuindo o conhecimento de Deus (Rom. 1:19-21). A grandiosidade de seu pecado jaz precisamente no fato que "conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus". Nenhum homem deixa de conhecer a Deus. Esse conhecimento está indelevelmente envolvido na sua consciência de toda e qualquer coisa. O homem <u>tem</u>, portanto, como diz Calvino, que reconhecer a Deus. Não há desculpas se não o faz. A razão da sua falha em reconhecê-lo jaz exclusivamente nele. É devida à sua transgressão voluntária da própria lei do seu ser.

Nem o Catolicismo Romano nem o Evangelicalismo Protestante pode fazer plena justiça a esse ensino de Pulo. Com efeito, ambos deixam de cercar o homem exclusivamente com a revelação de Deus. Não acreditando no conselho de Deus como controlador de todas as coisas, esses sistemas não podem ensinar que a consciência que alguém tem de si mesmo sempre pressupõe a consciência de Deus. De acordo com o Romanismo tanto quanto com o Evangelicalismo, o homem pode ter uma certa medida de consciência dos objetos ao seu redor e de si mesmo em relação a eles sem estar cônscio, ao mesmo tempo, de sua responsabilidade de manipular ambas as coisas em relação com Deus. Assim, a consciência humana dos objetos, do ser, do tempo e da história não é, do seu início, trazida a uma relação exclusiva de dependência de Deus. *Hinc illae lacrimae*!

Naturalmente, quando desta forma enfatizamos o ensino de Paulo de que todos os homens não apenas têm a capacidade a Deus mas estão na posse real desse conhecimento, temos imediatamente que acrescentar outra instrução de Paulo de que todo homem, devido ao pecado dentro de si, sempre e em todo relacionamento busca "suprimir" esse conhecimento de Deus (Rom. 1:18 - *American Standart Version*). O homem natural está constantemente como alguém que joga água num fogo que não pode apagar. Cedeu à tentação de Satanás e se tornou seu escravo. Quando Satan tentou Adão e Eva no paraíso, procurou fazê-los crer que a autoconsciência do homem era autônoma e última, ao invés de derivada e dependente de Deus. Argumentou, como verdadeiro, que era da natureza da autoconsciência fazê-la o ponto final de referência de toda verdade. Argumentou, como verdadeiro, que Deus não tinha controle sobre tudo que pudesse vir no decorrer do tempo. Isto eqüivale a dizer, argumentou ele, com efeito, que qualquer forma de autoconsciência deve assumir sua natureza de referência última, de modo que deve também admitir sua própria limitação no fato de que muito do que acontece está totalmente sob nenhum controle. Assim, Satanás argumentou, como verdadeiro, que se a consciência do tempo e dos produtos do tempo na história é, de alguma forma, inteligível, é inteligível em alguma medida independente de Deus.

O Romanismo e o Evangelicalismo, não obstante, não atribuem esta suposição de autonomia ou instância última da parte do homem ao pecado. Eles acham que o homem deveria pensar propriamente sobre si mesmo e sua relação para com os objetos no tempo desse modo mesmo. Portanto, não fazem justiça ao ensino de Paulo sobre os efeitos do pecado na atividade interpretativa do homem. Como virtualmente negam que, originalmente, o homem tivesse não apenas uma capacidade para conhecer a verdade, mas que estivesse na posse da verdade, de igual modo negam virtualmente que o homem natural suprima a verdade.

Não é de admirar, portanto, que nem o Romanismo nem o Evangelicalismo estejam pouco interessados em desafiar os "filósofos" quando estes, como diz Calvino, interpretam a consciência (percepção) do homem sem estarem cônscios da tremenda diferença da atitude deste para com a verdade antes e depois da queda. Por conseguinte, não distinguem cuidadosamente entre a concepção natural que o homem tem de si mesmo e a concepção bíblica a seu respeito. Todavia, para a questão do ponto de contato isto é de vital importância.

Se apelarmos para o homem natural sem estar cônscios desta diferença, admitimos, na prática, que o conceito que o homem natural tem de si mesmo está correto. Podemos até acreditar que ele precise de informação. Podemos até admitir que ele seja moralmente corrupto. Mas o que não podemos admitir, na base desse fato, é que sua pretensão de ser capaz de interpretar, pelo menos algumas áreas da experiência, de modo essencialmente correto, esteja errada. Não podemos, por conseguinte, desafiar sua mais fundamental pressuposição epistemológica de que sua autoconsciência e sua consciência do tempo sejam auto-explanatória. Não podemos desafiar seu direito de interpretar toda a sua experiência

através de categorias exclusivamente imanentistas. E tudo gira em torno disto. Pois se admitirmos a legitimidade da pressuposição do homem natural sobre si mesmo, não poderemos negar seu direito a interpretar o próprio Cristianismo em termos naturalistas.

O ponto de contato para o evangelho, então, deve ser buscado no próprio homem natural. No mais profundo de sua mente, todo homem sabe que é criatura de Deus e responsável perante Ele. Todo homem, no fundo, sabe que é um violador do Pacto. Mas todo homem age e fala como se não fosse assim. Esse é um ponto que ele não suporta seja mencionado em sua presença. Alguém pode ter um câncer interno e, todavia, não permitir que se fale sobre esse assunto em sua presença. Ele admitirá que não está passando bem. Ele aceitará qualquer tipo de medicação desde que não seja para o diagnóstico de um câncer. Irá um bom médico atendê-lo, nesse sentido? Certamente que não. Ele dirá ao seu paciente que ele tem expectativa de vida, mas expectativa de vida apenas sob uma condição, a de uma imediata operação. É assim com o pecador. Ele está vivo, mas vivo como um violador do Pacto. Porém, sua própria atividade interpretativa com relação a todas as coisas baseia-se na hipótese de que este não é o caso. Tanto o Romanismo quanto o Evangelicalismo, por deixar de apelar exclusivamente ao que está dentro do homem, mas é também suprimido por todo homem, virtualmente admitem a legitimidade do ponto de vista do homem natural sobre si mesmo. Não procuram explodir a última fortaleza à qual o homem natural sempre foge e onde ele sempre coloca o seu ponto de apoio final. Cortam as ervas daninhas na superfície, mas não arrancam as raízes dessas ervas, com medo de que os grãos não cresçam .

O verdadeiro ponto de vista bíblico, por outro lado, aplica força atômica e lança-chamas à própria pressuposição das idéias do homem natural, com respeito a si próprio. Não teme perder um ponto de contato por arrancar as ervas daninhas ao invés de apenas cortá-las na superfície. Assegura-se de um ponto de contato no fato de que todo homem é feito à imagem de Deus e tem impressa nele a lei de Deus. Apenas nesse fato ele pode descansar seguro no que diz respeito ao problema do ponto de contato, pois esse fato torna os homens sempre acessíveis a Deus. Esse fato nos assegura que todo homem, para ser homem, deve estar já em contato com a verdade. Tanto ele está em contato com a verdade que muito de sua energia é gasto no vão esforço de esconder esse fato de si mesmo. Seus esforços para esconder esse fato de si mesmo estão fadados a serem autofrustantes.

É somente encontrando o ponto de contato no senso humano de deidade, que jaz debaixo de sua própria concepção de autoconsciência como referência última, que podemos ser tanto verdadeiros para com a Escritura quanto eficientes na argumentação com o homem natural.

Capítulo IV

O PROBLEMA DO MÉTODO

Uma discussão do problema da metodologia segue naturalmente a do problema do ponto de contato. Se descobrimos o que devemos pensar da pessoa a quem nos dirigimos com o propósito de levá-la a aceitar o Cristianismo, temos de pensar, depois, no modo como iremos levá-la a um conhecimento da verdade.

Todavia, não podemos concordar com o homem natural no conceito que ele tem de si mesmo. Não é, então, provável que concordaremos com ele no problema do método. Pois o que está envolvido na posição a ser defendida não é menos verdade acerca do método do que o é acerca do ponto de partida. O ponto de vista cristão sobre o homem e o ponto de vista cristão sobre o método são, igualmente, aspectos da posição cristã como um todo. Assim também, o ponto de vista não-cristão sobre o homem e o ponto de vista não-cristão sobre o método são, igualmente, aspectos da posição não-cristã como um todo. Que este é o caso ficará evidente à medida que prosseguirmos. Para o momento, o ponto está afirmado dogmaticamente com o intuito de indicar o plano de procedimento deste capítulo.

Nosso cuidado é indicar, do começo ao fim, a natureza de uma apologética verdadeiramente protestante, isto é, reformada. Um método reformado de apologética deve procurar vindicar o ponto de vista reformado da vida e do mundo como o Cristianismo realmente é. Já ficou claro que isto implica numa recusa em admitir que qualquer área ou aspecto da realidade, qualquer fato ou qualquer lei da natureza ou da história possa ser corretamente interpretado a não ser que seja visto à luz das doutrinas principais do Cristianismo. Mas se isto for verdade, torna-se totalmente impossível ao apologeta fazer o que os católicos romanos e os arminianos podem e precisam fazer com base em seu ponto de vista do Cristianismo; a saber, concordar com o não-cristão em seus princípios de metodologia para ver se o teísmo cristão é ou não verdadeiro. Do ponto de vista católico romano e do arminiano, a questão da metodologia, assim como a do ponto de partida, é uma questão de natureza neutra. De acordo com essas posições, o apologeta cristão pode, legitimamente, unir-se ao cientista ou filósofo não-cristão quando, através seus métodos reconhecidos, investiga certas dimensões da realidade. Nem o seguidor de Tomás de Aquino, nem o seguidor do "judicioso Butler" precisaria, de acordo com seus princípios, objetar quando, por exemplo, A.E. Taylor diz: "A ciência natural, permitam-me dizer de novo, está preocupada exclusivamente com a descoberta das 'leis da natureza' e as uniformidades de seqüência no curso dos eventos. A forma típica de tal lei é a declaração de que sempre que certos eventos mensuráveis ocorrem, outro evento mensurável irá também ocorrer. Qualquer investigação assim delimitada não poderá, obviamente, lançar luz sobre a questão se Deus existe ou não, sobre a questão se todo o curso de eventos nos quais o cientista descobre essas uniformidades de seqüência é ou não guiado por uma inteligência suprema para a produção de um resultado intrinsecamente bom" (*Does God Exist*? Pp. 13,14, London, 1947). O apologeta reformado, por outro lado, iria comprometer aquilo que afirma ser a essência do Cristianismo se concordasse com Taylor. Para ele, o todo da realidade criada, incluindo, portanto, os campos da pesquisa com os quais tratam as várias ciências, revela o mesmo Deus do qual fala a Escritura. A própria essência da realidade criada é o seu caráter revelacional. Os cientistas lidam com aquilo que tem em si a estampa da face de Deus. A realidade criada pode ser comparada a uma grande propriedade. O proprietário tem o seu nome clara e indelevelmente escrito em lugares inevitáveis. Como, pois, seria possível para um estranho entrar nesta propriedade, fazer pesquisas nela, e, então, poder dizer que nessas pesquisas ele não precisou e não pôde ser confrontado com a questão de propriedade? Para mudar a figura, compare os fatos da natureza e da história, os fatos com os quais a ciência se preocupa, com um linóleo

que tem sua estampa indelevelmente gravada nele. O padrão de tal linóleo não pode ser apagado sem que o próprio linóleo se desgaste. Da mesma forma, inescapavelmente o cientista encontra o padrão do teísmo cristão em cada fato com que trata. O apóstolo Paulo dá grande ênfase ao fato de que o homem não tem desculpa se não descobre Deus na natureza. Seguindo o exemplo de Paulo, Calvino argumenta que os homens devem ver a Deus, não um Deus, não algum poder sobrenatural, mas o único Deus, na natureza. Não fazem justiça aos fatos que vêem diante e dentro de si se dizem que existe um Deus ou que Deus provavelmente existe. O calvinista crê tanto na perspicuidade da revelação natural quanto na da bíblica. Isto não significa que uma interpretação não-cristã e não-teísta da realidade não possa parecer plausível. Mas significa que nenhuma posição não-cristã pode parecer mais do que meramente plausível.

Os apologetas católicos romanos podem, portanto, na medida em que sua própria teologia não ensina a perspicuidade da revelação natural, fazer uso consistente do método do homem natural. Assim como Roma, tendo um conceito semipagão da natureza humana, pode concordar com o conceito do ponto de partida do homem natural em matéria de conhecimento, assim também, tendo um conceito semipagão da natureza dos objetos que o homem deve conhecer, pode ele, em grande medida, concordar com o conceito do método de conhecimento do homem natural.

Os apologetas arminianos também, na medida em que sua teologia é defeituosa, podem consistentemente concordar com o não crente em matéria de metodologia. Crendo, até certo ponto, na autonomia e supremacia da personalidade humana, o Arminianismo pode, em certa medida, concordar na questão do ponto de partida com os que fazem do homem o ponto final de referência em qualquer predicação humana. Assim também, crendo até certo ponto na existência de fatos que não estejam totalmente sob o controle e direção do conselho de Deus, o Arminianismo pode concordar, na questão do método, com aqueles para quem o objeto do conhecimento nada tem a ver com o plano de Deus.

Ao contrário tanto dos católicos romanos quanto dos arminianos, todavia, o apologeta reformado não pode concordar de forma alguma com a metodologia do homem natural. Discordando da interpretação que o homem natural tem sobre si mesmo, como o ponto de referência última, o apologeta reformado deve procurar seu ponto de contato com o homem natural naquilo que está debaixo do limiar de sua percepção operante, no senso de deidade que ele procura suprimir. E para fazer isso, o apologeta reformado deve também buscar um ponto de contato com os sistemas construídos pelo homem natural. Mas esse ponto de contato deve ter a natureza de uma colisão frontal. Se não houver colisão frontal com os sistemas do homem natural, não haverá ponto de contato com o seu senso de deidade. Assim, também, discordando do homem natural sobre a natureza do objeto do conhecimento, o apologeta reformado deve discordar dele sobre o método a ser empregado na aquisição do conhecimento. De acordo com a doutrina da fé reformada, todos os fatos da natureza e da história são o que são, fazem o fazem e sofrem o que sofrem, de acordo com o conselho todo compreensivo de Deus. Tudo que pode ser conhecido pelo homem já é conhecido por Deus. E já é conhecido por Deus porque é controlado por Ele.

O valor disto para a questão do método será salientado em breve. Para o momento, este simples fato deve ser sinalizado como a razão que exclui a possibilidade de acordo em metodologia entre o teólogo reformado e o filósofo ou cientista não-cristão. Podemos mencionar um ponto que mostra a diferença de metodologia entre essas duas posições. É o ponto com referência à relevância das hipóteses. Para o não-cristão, qualquer tipo de hipótese pode, no começo de uma investigação, ser tão relevante quanto qualquer outra. Isto é assim porque, numa base não-cristã, os fatos não são já o que são por causa da relação sistemática

que mantêm para com Deus. Numa base não-cristã os fatos são "racionalizados" pela primeira vez quando interpretados pelo homem. Para aquele que crê que os fatos já são parte de um sistema racional último, por virtude do plano de Deus, está claro que tais hipóteses, como pressupor a não existência de um tal plano, devem, desde o começo de sua investigação, ser consideradas irrelevantes

Argumentando por Pressuposição

Sendo assim as coisas, nossa primeira tarefa neste capítulo será mostrar que um método cristão consistente de argumentação apologética, de acordo com o seu próprio conceito básico de ponto de partida, deve ser o da pressuposição. Argumentar por pressuposição é indicar quais são os princípios epistemológicos e metafísicos que sustentam e controlam um determinado método. O apologeta reformado admite francamente que a sua metodologia pressupõe a verdade do teísmo cristão. Uma doutrina fundamental a todas as outras do Cristianismo é a do Deus autocontido, ou se desejarmos, a da Trindade ontológica. É essa noção da Trindade ontológica que, em última análise, controla uma metodologia verdadeiramente cristã. Baseado nesta noção da Trindade ontológica, e em consistência com ela, está o conceito do conselho de Deus, segundo o qual todas as coisas no mundo criado são reguladas..

A metodologia cristã é, portanto, baseada em pressuposições que são exatamente o oposto das da não-cristã. Alega-se que é da própria essência de qualquer forma de metodologia não-cristã o fato de não se poder determinar, de antemão, a que conclusões ela vai levar. Afirmar, como o apologeta cristão é obrigado a fazer, se não quiser negar o próprio fato que procura estabelecer, que a conclusão de um método verdadeiro será a verdade do teísmo cristão é, do ponto de vista do não-cristão, a mais clara evidência de autoritarismo. A despeito desta pretensão de neutralidade da parte do não-cristão, o apologeta reformado deve salientar que todo método, o supostamente neutro não menos que qualquer outro, pressupõe ou a verdade ou a falsidade do teísmo cristão.

O método de argumentar por pressuposição pode ser qualificado como sendo indireto e não direto. A questão entre os crentes e não crentes no teísmo cristão não pode ser resolvida por um apelo direto aos "fatos" ou "leis" cuja natureza e significado já sejam de comum acordo entre ambas as partes do debate. A questão versa, isto sim, sobre qual é o ponto de referência final requerido para tornar os "fatos "e "leis" inteligíveis. A questão versa sobre o que são realmente os "fatos" e "leis". São o que a metodologia não-cristã presume que sejam? São o que a metodologia teísta cristã presume que sejam?

A resposta a esta pergunta não pode ser dada de modo final por qualquer discussão direta dos "fatos". A questão precisa ser resolvida, em última análise, indiretamente. O apologeta cristão deve colocar-se na posição de seu oponente, admitindo a exatidão de seu método apenas para efeito de argumentação, com o propósito de mostrar-lhe que em tal posição os "fatos" não são fatos e as "leis" não são leis. Deve também pedir ao não-cristão para colocar-se na posição do cristão para efeito de argumentação, para que lhe possa ser mostrado que apenas nessa base os "fatos" e as "leis" revelam-se inteligíveis.

Admitir alguém as suas próprias pressuposições e denunciar as pressuposições de outros é, portanto, sustentar que todo raciocínio é, pela própria natureza do caso, <u>argumentação em círculo.</u> O ponto de partida, o método e a conclusão estão sempre envolvidos um no outro.

Digamos que o apologeta cristão tenha colocado a posição do teísmo cristão diante de seu oponente. Digamos ainda que ele tenha salientado que seu método de investigação da realidade pressupõe a verdade de sua posição. Isto vai soar ao seu amigo, a quem ele procura fazer aceitar a posição cristã, como altamente autoritário e em desacordo com o uso adequado do raciocínio humano. Que fará, a seguir, o apologeta? Se ele for um católico romano ou arminiano, vai abrandar a natureza do Cristianismo em certa medida para deixar entender que a aplicação consistente do método neutro de seu amigo o levará afinal à aceitação do teísmo cristão. Mas se ele for um calvinista, esse caminho não lhe está aberto. Ele salientará que quanto mais seu amigo consistentemente aplicar seu método, supostamente neutro, mais certamente chegará à conclusão de que o teísmo cristão não é verdadeiro. Católicos romanos e arminianos, apelando para a "razão" do homem natural da forma como ele próprio interpreta sua razão, isto é, como autônoma, são obrigados a usar o método direto de abordagem para com o homem natural, o método que admite a exatidão de um conceito não-cristão e não-teísta da realidade. O apologeta reformado, por outro lado, apelando àquele conhecimento do Deus verdadeiro no homem natural, que este suprime através de sua suposição de supremacia, irá apelar também ao conhecimento do verdadeiro método que o homem natural conhece, mas suprime. O homem natural, no fundo, sabe que é uma criatura de Deus. Sabe também que ele é responsável a Deus. Sabe que deveria viver para a glória de Deus. Sabe que em tudo que faz deveria enfatizar que o campo da realidade que ele investiga tem a estampa da propriedade divina sobre ela. Mas ele suprime o conhecimento de si mesmo, como ele verdadeiramente é. É o homem com u'a máscara de ferro. Um método verdadeiro de apologética deve procurar quebrar essa máscara de ferro. O católico romano e o arminiano não tentam fazer isso. Pelo contrário, adulam o que a usa por sua boa aparência. Na introdução de seus livros de apologética os apologetas arminianos, tanto quanto os católicos, freqüentemente procuram deixar seus "oponentes" à vontade, assegurando-lhes que seu método, no seu campo, é tudo quanto qualquer cristão poderia desejar. Em contraposição a isso, o apologeta reformado irá salientar, vez após vez, que o único método que conduz à verdade, em qualquer campo, é o que reconhece o fato de que o homem é uma criatura de Deus e que, por isso, deve procurar pensar conforme o pensamento de Deus a seu respeito.

Não é que o apologeta reformado não deva interessar-se pela natureza do método do não-cristão. Pelo contrário, ele deve fazer uma análise crítica desse método. É como se ele se aliasse ao seu amigo no uso desse método. Mas deve fazer isso de modo cônscio, com o propósito de mostrar que a sua aplicação mais consistente não apenas o desvia do teísmo cristão mas, fazendo isso, o leva à destruição da razão e da ciência.

Uma ilustração pode indicar mais claramente o que isso significa. Pensemos num homem feito de água, num oceano infinitamente extenso. Querendo sair da água, ele faz uma escada de água. Ele põe essa escada sobre a água e contra a água, e, então sobe da água apenas para cair na água. Um quadro assim tão sem esperança e sem sentido deve ser traçado para retratar a metodologia do homem natural baseada, como é, na suposição de que o tempo e o acaso são finais. Na base dessa suposição, sua própria racionalidade é produto do acaso. Na base dessa suposição, até as leis da lógica que ele emprega são produto do acaso. A racionalidade e o propósito que ele possa estar buscando estão fadados a ser produto do acaso. De modo que o apologeta cristão, cuja posição requer que ele creia que o teísmo cristão seja realmente verdadeiro e como tal seja tomado como a única pressuposição que produz a aquisição de conhecimento, em qualquer campo inteligível, deve associar-se ao seu amigo em suas desesperadas suposições para mostrar-lhe que seus esforços são sempre em vão.

Ficará evidente, então, que o teísmo cristão, que de início fora rejeitado por causa de seu suposto caráter autoritário, é a única posição que dá, à razão humana, campo para uma operação bem sucedida e um método de verdadeiro progresso em conhecimento.

Duas observações podem ser feitas aqui à guisa de responder às mais óbvias objeções que possam ser levantadas contra este método do apologeta reformado. A primeira possível objeção a ser levantada pode ser expressa na seguinte questão retórica: "Você quer dizer que os não-cristãos não descobrem verdade pelos métodos que eles empregam?" A resposta é que não queremos dizer coisa tão absurda. A implicação do método aqui defendido é simplesmente que os não-cristãos nunca são capazes de empregar seus métodos consistentemente, e, portanto, nunca o fazem. Diz A.E. Taylor, discutindo a questão da uniformidade da natureza: "O pensamento fundamental da ciência moderna, pelo menos até ontem, era de que há um 'império universal da lei' em toda a natureza. A natureza é racional no sentido em que tem, em toda parte, um padrão coerente que podemos progressivamente detectar pela aplicação persistente de nossa inteligência na investigação dos processos naturais. A ciência tem sido sempre construída na base do princípio de 'uniformidade da natureza' e o princípio é algo que a própria ciência não tem meios de demonstrar. Ninguém poderia provar sua verdade a um oponente que seriamente a contestasse. Pois todas as tentativas para produzir a 'evidência' da 'uniformidade da natureza' pressupõem, elas próprias, o mesmo princípio que pretendem provar" (*Does God Exist?* p. 2). Nosso argumento contra isso seria que a existência do Deus do teísmo e o conceito do Seu conselho que controla todas as coisas no universo é a única pressuposição que pode responder pela uniformidade da natureza que o cientista necessita. Mas a melhor e a única prova possível da existência de tal Deus é que sua existência é requerida para a uniformidade da natureza e para a coerência de todas as coisas no mundo. Não podemos provar a existência de vigas debaixo de um assoalho se, por prova, queremos dizer que eles devem ser verificáveis pelo fato que podemos ver as mesas e as cadeiras na sala. Mas a própria idéia de um assoalho como o suporte de mesas e cadeiras requer a idéia de vigas que estão por debaixo. Mas não haveria assoalho se não houvesse vigas por baixo. Assim, há prova absolutamente certa para a existência de Deus e para a verdade do teísmo cristão. Até os não-cristãos pressupõem esta verdade ao mesmo tempo em que verbalmente a rejeitam. Precisam pressupor a verdade do teísmo cristão para responder pelas suas próprias realizações.

A segunda objeção pode ser enunciada pelas seguintes palavras: "Conquanto um cristão possa provar que sua posição seja tão racional quanto a de seu oponente, não há uma prova absolutamente irrefutável de que Deus existe ou de que a Bíblia é a Palavra de Deus, da mesma forma como ninguém pode provar o contrário". Nessa forma de colocar o assunto há uma confusão entre o que é objetivamente válido e o que é subjetivamente aceitável ao homem natural. É verdade que nenhum método de argumento em favor do Cristianismo será aceitável ao homem natural. Além disso, é verdade que quanto mais consistentemente cristã for nossa metodologia, menos aceitável ela será para o homem natural. Encontramos algo similar no campo da teologia. É precisamente a fé reformada que, entre outras coisas, ensina a depravação total do homem natural, doutrina que é repugnante a este. Mas isto não prova que a fé reformada não seja verdadeira. Um paciente pode gostar de um médico que lhe diga que sua doença pode ser curada por aplicações externas e não gostar do médico que lhe diz que ele precisa de uma operação mais séria. Todavia, o último médico pode ser o que está certo em seu diagnóstico. A fraqueza dos métodos católico-romano e arminiano é que eles virtualmente identificam validade objetiva com aceitabilidade subjetiva pelo homem natural. Fazendo uma cuidadosa distinção entre essas duas coisas, o apologeta reformado mantém que há um argumento absolutamente válido para a existência de Deus e para a verdade do teísmo cristão. Aceitar menos que isso é admitir que a revelação de Deus ao homem não é clara. É fatal para o apologeta reformado admitir que o homem faz justiça à evidência objetiva se ele chegar a qualquer outra conclusão que não seja a da verdade do teísmo cristão.

Quanto à questão se o homem natural aceitará a verdade de tal argumento, respondemos que sim, se aprouver a Deus, pelo Seu Espírito, tirar as escamas dos seus olhos e a máscara de sua face. É no poder do Espírito Santo que o pregador reformado confia quando diz aos homens que eles estão perdidos em pecado e precisam de um Salvador. O pregador reformado não suaviza sua mensagem para que seja aceitável ao homem natural. Ele não diz que sua mensagem é menos verdadeira por causa de sua não aceitação pelo homem natural. O homem natural é, em virtude de sua criação à imagem de Deus, sempre acessível à verdade; acessível à penetração da verdade pelo Espírito de Deus. A Apologética, como a Teologia Sistemática, é valiosa na exata medida em que conclama a verdade à atenção do homem natural. O homem natural precisa ser arrancado de seu esconderijo, de sua caverna, de seu lugar de refúgio. Nem a metodologia católico-romana, nem a arminiana, tem os lança-chamas com os quais possa alcançá-lo. Na guerra deflagrada entre o cristão e o homem natural, como ele se apresenta em trajes modernos, é apenas a energia atômica de uma metodologia verdadeiramente reformada que poderá explodir o reduto final no qual o católico romano e o arminiano permitem-no recolher e estar em segurança.

A Escritura

Já foi salientado que a diferença entre o tipo de argumentação Católico-romano - Arminiano e o Reformado repousa no fato que o primeiro é direto e o último, indireto. O primeiro admite a confiabilidade essencial da teoria não-cristã do homem e do método, enquanto que o último questiona a ambos. Esta diferença irá aparecer novamente e de modo mais impressionante na sua fundamental importância se a questão do lugar da Escritura na apologética for considerada. Umas poucas obser4vações sobre esse assunto serão suficientes.

A bem ou mal o apologeta protestante está comprometido com a doutrina da Escritura como a revelação final de Deus ao homem, infalivelmente inspirada. Sendo este o caso, ele está comprometido com a defesa do teísmo cristão como uma unidade. Para ele, o teísmo só é realmente teísmo a menos que seja teísmo cristão. O apologeta protestante não pode estar preocupado em provar a existência de qualquer outro Deus que não seja o que falou ao homem autoritativa e finalmente através da Escritura.

Todo o debate sobre o teísmo será puramente formal a não ser que o teísmo seja tido como a base do Cristianismo. E se for assim tido, não será mais o teísmo como tal, mas o teísmo cristão que estará em debate. Panteístas, deístas e teístas, isto é, simples teístas, podem concordar formalmente em que Deus existe. Sócrates, argumentando sobre a natureza da piedade com Eutifro, diz que os homens "join issue about particular". Assim, se todo o debate em apologética é para ser mais do que uma discussão sem sentido sobre o <u>fato</u> da existência de Deus e se deve prosseguir para uma consideração do <u>tipo</u> de Deus que existe, então a questão da revelação de Deus ao homem deve ser trazida à baila. Mesmo antes da entrada do pecado, como já foi notado, o homem precisava de revelação positiva sobrenatural como suplemento à revelação existente no universo criado ao seu redor e dentro dele. Para entender corretamente a revelação geral de Deus no universo era imperativo que o homem visse essa revelação em relação a uma revelação superior sobre o seu destino final e o universo. Assim, se até o homem no paraíso só podia ler corretamente a natureza em conexão com e na luz de uma revelação sobrenatural positiva, quanto mais isso é verdade em relação ao homem após a queda. No paraíso, a revelação sobrenatural de Deus ao homem disse-lhe que se ele comesse da árvore proibida, certamente morreria. Tendo comido deste fruto ele não poderia esperar, por conseguinte, outra coisa a não ser a separação de Deus como o seu destino final. Da intenção de Deus de salvar um povo para ser a sua preciosa possessão particular, ele nada poderia aprender através da natureza. Nem estava isto envolvido na revelação sobrenatural

pre-redentiva que lhe foi concedida no paraíso. Isto teve que vir por meio de uma revelação sobrenatural pos-lapsariana. Violadores do pacto não poderiam esperar nada mais do que a ira do pacto. Que Deus pretendia trazer violadores do pacto de volta a uma comunhão pactual com Ele através do pacto da graça não poderia, de maneira nenhuma, ser descoberto a não ser por revelação redentiva sobrenatural. B.B. Warfield salienta esse ponto quando diz que além de crer no fato sobrenatural, isto é, em Deus como um ser transcendente e auto existente, e no ato sobrenatural exemplificado na criação e na providência, o cristão deve também crer numa redenção sobrenatural. “Tão certo como o reconhecimento do grande fato do pecado é um elemento da concepção que o cristão tem do mundo, a necessidade e, portanto, a realidade do ato corretivo direto de Deus - do milagre, numa palavra - entra inerradicavelmente nesta crença” (*Studies in Theology*, p. 38)

Mas redenção sobrenatural, em si mesma, não seria de qualquer utilidade. “Pois como poderíamos ser beneficiados por uma redenção sobrenatural da qual nada soubéssemos? Quem é competente para nos desvendar o significado desta grande série de atos redentivos senão o próprio Deus? ... Há dois mil anos uma criança nasceu em Belém, a qual prosperou e cresceu nobremente, viveu uma vida de pobreza e beneficência, foi cruelmente morto e ressurgiu dos mortos. Que significa isto para nós? Pouco depois, estando seus seguidores esperando em Jerusalém, houve uma precipitação, como de vento impetuoso, e a aparição de línguas de fogo descendo sobre suas cabeças. Estranho: Mas que interesse temos em tudo isto? Nós precisamos da Palavra reveladora para nos dizer quem e o que esta admirável criança era, porque viveu e o que operou por sua morte, o que significa que não pudesse ser retida pela sepultura, e o que aquelas línguas de fogo partidas significavam... antes que estas coisas nos possam ser úteis como fatos redentivos” (Warfield, *idem*, p. 42). Indo um pouco além disto pode-se afirmar que o homem pecador desejaria naturalmente destruir uma revelação sobrenatural que retratasse seu pecado e vergonha e lhe dissesse que sua situação é desesperadora e imperfeita. Isto está fora de consonância com o orgulho que é u’a marca primordial do pecado. Daí a necessidade da inscrituração (escrituração) da interpretação divina da revelação sobrenatural pos-lapsariana de Deus ao homem

Assim a Bíblia, como a revelação infalivelmente inspirada de Deus ao homem pecador, figura diante de nós como aquela luz em termos da qual todos os fatos do universo criado devem ser interpretados. Tudo que é existência finita, natural e redentivo, funciona em relação a um plano todo inclusivo que está na mente de Deus. Qualquer percepção que o homem possa ter desse modelo da atividade de Deus deve ser adquirida pelo exame de todos os objetos de pesquisa à luz da Escritura. “Se a verdadeira religião é para ser irradiada sobre nós, nosso princípio deve ser o de que é necessário começar com o ensino celestial e de que é impossível para qualquer um obter mesmo que a mais diminuta porção da correta e sã doutrina sem ser um discípulo da Escritura” (Calvino, *Institutas*, Livro I, 6:2).

O que já foi dito até aqui sobre a Escritura diz respeito primariamente ao seu lugar na doutrina protestante. Que implicação tem este fato sobre o lugar da Escritura na apologética cristã? E que implicação tem sobre o método da apologética em geral? Nada que se assemelhe a uma resposta completa pode ser dado até que venhamos a discutir mais particularmente a relação da autoridade com a razão, no capitulo seguinte. Mas umas poucas observações de caráter geral podem ser feitas aqui.

Em primeiro lugar, deve-se afirmar que um protestante aceita que a Escritura é o que ela mesma diz ser a respeito de sua própria autoridade. A Escritura apresenta-se como sendo a única luz em termos da qual a verdade a respeito dos fatos e suas relações pode ser descoberta. Talvez o relacionamento do sol para com a nossa terra e os objetos que a constituem possa tornar isto claro. Nós não usamos velas ou luz elétrica para descobrir se a

luz e a energia do sol existem. O inverso é que é o caso. Nós temos luz em velas e lâmpadas elétricas por causa da luz e da energia do sol. Da mesma forma, não podemos submeter os pronunciamentos autoritativos da Escritura sobre a realidade dos fatos ao escrutínio da razão, porque é a própria razão que aprende qual é a sua função a partir da Escritura.

Há, sem dúvida, objeções que ocorrem a alguém imediatamente após ouvir o assunto apresentado assim tão diretamente. Algumas delas serão encaradas no próximo capítulo. Para o momento, é da maior importância que este ponto simples, mas básico, seja considerado à parte de qualquer assunto subsidiário. Todas as objeções que são levantadas contra tal posição brotam, em última análise, da suposição de que o ser humano é soberano e, como tal, deve agir como juiz de todas as reivindicações de autoridade que sejam feitas por qualquer um. Mas se o homem não for autônomo e se ele for exatamente o que a Escritura diz que ele é, a saber, uma criatura de Deus e um pecador diante da Sua face, então o homem deverá subordinar sua razão à Escritura e procurar interpretar sua experiência à luz dela.

A atitude própria da razão para com a autoridade da Escritura, então, é típica da atitude própria da razão para com o todo da revelação de Deus. Os objetos que o homem procura conhecer são sempre de natureza tal qual Deus afirma que eles são. A revelação de Deus é sempre autoritativa. Isto é verdade tanto de Sua revelação na natureza quanto de Sua revelação na Escritura. O método verdadeiramente científico, o único método que pode fazer verdadeiro progresso no aprendizado é, portanto, aquele que busca simplesmente pensar como Deus pensa.

Quando se tem em mente estes assuntos, torna-se claro que o verdadeiro método para qualquer protestante com respeito à Escritura (Cristianismo) e com respeito à existência de Deus (Teísmo) deve ser o método indireto do raciocínio por pressuposição. De fato, fica evidente que o argumento em favor da Escritura como a infalível revelação de Deus é, em todo o seu sentido e propósito, semelhante ao argumento em favor da existência de Deus. Os protestantes precisam, pelos princípios mais básicos de seu sistema, vindicar a não existência de qualquer outro Deus além dAquele que falou na Escritura. Mas não se pode provar que este Deus existe por qualquer outro método, além do indireto de pressuposição. Nenhuma prova em favor deste Deus e da verdade de Sua revelação na Escritura pode ser oferecida por um apelo a qualquer coisa na experiência humana que não tenha recebido sua luz do Deus cuja existência e cuja revelação se supõe provar. Não se pode provar a utilidade da luz do sol para os fins da visão voltando-se para a escuridão de uma caverna. A própria escuridão da caverna deve ser iluminada pelo brilho do sol. Quando a caverna é, assim, iluminada, cada objeto que está nela "prova" a existência e a natureza do sol, por receber sua luz e inteligibilidade dele.

Ora, o católico romano não está comprometido com uma doutrina da Escritura como esta que foi acima expressa. Ele pode, por conseguinte, construir sua apologética pelo método direto. Pode, como já foi mostrado, em grande parte concordar com o homem natural em seu conceito tanto do ponto de partida quanto do método de conhecimento humano. Pode, portanto, juntar-se ao não-cristão em sua busca pela existência ou não de Deus pelo uso da razão, sem qualquer referência à Escritura. Ou seja, ele e o homem natural podem procurar construir o teísmo independentemente do Cristianismo. Então, quando o romanista tiver, junto com seu amigo, o homem natural, construído o primeiro andar da casa para satisfação de ambos, pedirá ao seu amigo para ajudar-lhe a construir o segundo andar, o andar do Cristianismo. Ele assegurará a seu amigo que usará os mesmos princípios de construção para o segundo andar que eles juntos empregaram na construção comum do primeiro andar. O segundo andar é, de acordo com Roma, com certeza, o campo da fé e da autoridade. Mas, então, essa autoridade não será outra senão a do perito. Roma não conhece qualquer autoridade absoluta tal como a tem o Protestantismo, na sua doutrina da Escritura. A

autoridade de Roma é a autoridade daqueles que são peritos no que eles dizem ser considerado os oráculos de Deus. Estes oráculos recebem sua iluminação autoritativa de seus peritos intérpretes; do papa, antes de tudo. Mas tal conceito de autoridade assemelha-se àquele a que Sócrates se referiu em *The Symposium*, quando falou de Diotima, o inspirado. Quando seu esforço por uma interpretação racional falhou, Sócrates refugiou-se na mitologia como segunda opção. O "palpite" do sábio é o melhor que resta ao homem com respeito àquilo que ele não pode alcançar pelos métodos da razão autônoma. Nenhum "homem sábio" deve objetar a tal conceito do "sobrenatural". Este apenas envolve o reconhecimento de que ele ainda não descobriu a verdade acerca de toda a realidade por meio da razão. Assim, o homem natural não precisa realmente objetar, mesmo de seu próprio ponto de vista, à apresentação da revelação sobrenatural como lhe é oferecida pelo apologeta católico romano.

Se se disser aqui, à guisa de objeção, que certamente a teologia católico-romana é melhor do que é aqui apresentada, prontamente admitimos ser este o caso. Mas ainda mantemos que se o método católico romano de apologética do Cristianismo vier depois do próprio Cristianismo, deverá ser assim reduzido, a ponto de ser aceito pelo homem natural. Desde que Roma está mais do que desejosa de admitir a exatidão essencial do ponto de contato e do método do homem natural, no "campo da natureza", ela não poderá logicamente objetar à conclusão do homem natural. Este precisa apenas raciocinar consistentemente de acordo com seu ponto de partida e seu método para reduzir cada uma das doutrinas cristãs que lhe são apresentadas a uma proporção naturalista.

Quanto ao modo arminiano de raciocínio, ele é, como já foi notado, essencialmente o mesmo de Roma. O método seguido pelo bispo Butler segue intimamente o de Tomás de Aquino. De acordo com Butler, alguns dos que não têm fé, nem qualquer conhecimento do Cristianismo, têm, não obstante, corretamente interpretado o "curso e constituição da natureza". A caverna já foi iluminada através de luz que não foi derivada do sol. Pelo uso do método empírico, os que nunca pretenderam ouvir à Escritura são apresentados como tendo interpretado a natureza da forma como ela realmente é. Não admira, então, que o conteúdo da Escritura também deva ser ajustado ao gosto do homem natural. Doutra forma, ele não os aceitará. E Butler está ansioso por ganhá-los. Desta forma lhes diz: "A razão pode e deve julgar não apenas o sentido mas também a moralidade e a evidência da revelação. Em primeiro lugar, é da competência da razão julgar a moralidade da Escritura; i. e., não se ela contém coisas diferentes do que nós esperaríamos de um Ser sábio, justo e bom, pois objeções dessa natureza têm sido agora esclarecidas; mas se ela contém coisas claramente contraditórias à sabedoria, justiça ou bondade - ao que a luz da natureza nos ensina de Deus" (*The Works of Bischop Butler*, edited by Rt. Hon. W.E. Glastone, Vol. I, p. 240). Desde que, mesmo na interpretação da "natureza" o homem natural deve admitir e de fato admite que ele não pode conhecer tudo, ele pode certamente, sem em nada se comprometer, admitir que o que a Escritura reivindica acerca de coisas "sobrenaturais" pode provavelmente ser verdadeiro. Já acostumado a fazer concessões de uma medida de descontinuidade mesmo em sua interpretação do "curso e constituição da natureza", por que não poderia conceder um pouco mais em favor do mesmo tipo de descontinuidade em campos acerca dos quais ele admite que ainda tem o que aprender? Tal concessão não quebrará o princípio de continuidade que ele tem empregado em todas as suas interpretações das coisas que conhece; seu princípio de continuidade precisa apenas ser estendido. O homem natural não faz objeção a estender seu princípio de continuidade se for compelido a fazê-lo, em virtude da irracionalidade da realidade; a única coisa à qual ele arduamente faz objeção é à submissão de seus próprios princípios de continuidade e descontinuidade em relação ao conselho de Deus.

Evidencia-se, então, que assim como o Arminianismo, juntamente com o Catolicismo Romano, está pronto a associar-se com o homem natural em seu suposto ponto de partida e

método neutros, da mesma forma o Arminianismo é forçado a pagar o preço dessas concessões por ter o homem natural, até certo ponto, ditando-lhe o tipo de cristianismo em que ele pode ou não acreditar. Se for permitido ao homem natural desenhar a planta do alicerce de uma casa e lhe for permitido construir o primeiro andar da casa de acordo com a sua planta, o cristão não tem como escapar de ser controlado, em grande medida, pela mesma planta quando ele quiser assumir a construção do segundo andar da casa. O Arminianismo começa oferecendo ao homem natural uma teologia cristã eivada de elementos estranhos. Ao contrário da fé Reformada, o Arminianismo tem batalhado pela idéia da habilidade última do homem de aceitar ou rejeitar a salvação. Seu argumento nesse ponto eqüivale a dizer que a apresentação que Deus faz de suas reivindicações sobre a humanidade não atinge o homem como indivíduo; só pode alcançar a *infima species.* Deus tem de esperar o retorno da eleição para ver se Ele é escolhido como Deus ou posto de lado. O conhecimento de Deus, portanto, se contrapõe e depende até certo ponto de uma realidade temporal que Ele não controla totalmente. Quando o arminiano pensa dessa forma ter estabelecido e defendido a responsabilidade humana em contraposição ao calvinista, ele se volta para defender a posição cristã em contraposição ao homem natural. Mas, então, encontra-se à mercê do homem natural. Este é impiedosamente consistente. He simplesmente diz ao arminiano que um pouco de autonomia implica em autonomia absoluta, e que uma pequena realidade libertada do plano de Deus implica em toda realidade libertada do plano de Deus. Depois disto, o processo de redução é simplesmente questão de tempo. Cada vez que o arminiano apresenta ao homem natural uma das doutrinas do Cristianismo, este alegremente a aceita e, então, a "naturaliza".

Não é uma objeção válida contra esta afirmação dizer que certamente muitos Arminianos não crêem em nenhuma concepção naturalista do Cristianismo. Pois a questão não é tanto, agora, o que as pessoas arminianas crêem. A sua crença, na melhor das hipóteses, envolve uma transigência com o naturalismo. Mas o ponto que estamos discutindo agora é sobre o método de apologética que se encaixa na teologia arminiana. E nesta questão devemos nós, por mera honestidade, afirmar que este método é essencialmente igual ao método do Catolicismo Romano e é essencialmente reducionista e, portanto, auto-frustrante. Evidencia-se, então, que o principal inimigo do Arminianismo, isto é, o Calvinismo, é seu melhor amigo. Só na Fé Reformada há uma declaração inflexível (intransigente) das doutrinas principais do Cristianismo. Todas as outras declarações são deformações. É de se esperar, então, que só na Fé Reformada encontraremos um método inflexível (intransigente) de apologética. O Calvinismo não faz qualquer concessão ao homem natural, tanto na sua visão da autonomia da mente humana quanto na da natureza da existência como não controlada pelo plano de Deus. Portanto, o Calvinismo não pode encontrar um ponto direto de contato em quaisquer dos conceitos aceitos do homem natural. Ele discorda de toda doutrina do homem natural, em particular, porque discorda da perspectiva do homem natural, como um todo. Ele discorda da pressuposição básica imanentista do homem natural. Pois é esta pressuposição básica que dá cor a todas as suas declarações sobre ensinos específicos. É, portanto, esta pressuposição básica do homem natural que enfrenta o seu primeiro e principal desafio quando é confrontada pela declaração de um Cristianismo desenvolvido.

O apologeta reformado veste a manopla e desafia o seu oponente para um duelo de vida ou morte desde o começo. Ele não viaja primeiro na mesma direção e no mesmo automóvel com o homem natural por uma certa distância para depois, então, gentilmente sugerir ao motorista que eles devem, talvez, mudar um pouco o seu curso e seguir uma estrada que vá numa direção diferente daquela em que estão. O apologeta Reformado sabe que há apenas um caminho para a verdade e que o homem natural está viajando nele, mas na direção errada. Os postos de serviço ao longo da estrada atenderão carros em qualquer

direção. E como há mais carros indo na direção errada do que na certa, a manutenção da estrada será provida em maior medida por aqueles que vão na direção errada. Conversando num desses postos de serviço, dois viajantes que vão em direções opostas podem estar de perfeito acordo quando elogiam a estrada em que estão viajando e a qualidade aditivada da gasolina Esso que estão adquirindo, sem pagar o preço da aditivada. Mas como o Cristão de Bunyan, o apologeta Reformado falará para o seu amigo que o caminho em que ele está indo leva ao precipício. Ele apontará os sinais feitos pelo construtor da estrada que indicam, todos, para a direção oposta à que seu amigo, o homem natural, está indo. E quando a resposta for dada pelo homem natural de que ele teve muito êxito na sua viagem até então, e de que ele também tem seguido sinais, sinais que apontam na direção em que ele está indo, o apologeta Reformado eliminará sinais como estes, que estiverem em sua proximidade, e desafiará o seu amigo a eliminar quaisquer dos sinais que tenha ignorado.

O apologeta católico romano e o arminiano não estariam em posição de eliminar quaisquer dos sinais que apontem na direção errada. Um apologeta arminiano que encontre o homem natural, ao pararem ambos num posto de serviço, está numa situação estranha. Considerando que ele é um cristão, deveria realmente falar ao homem natural acerca do fato de que ele está seguindo os sinais errados. Sua crença na criação exige que ele advirta o seu novo conhecido para não seguir os sinais errados. Mas desde que ele admite uma medida de autonomia para o homem e desde que isto mina a sua própria crença na criação, ele pode, na melhor das hipóteses, apenas dizer ao seu amigo que está com dúvidas sobre quais sinais estão certos. Então, no que diz respeito ao seu método apologético "neutro", o Arminiano, no interesse de conseguir que o seu amigo vá na direção certa, admite que os sinais que apontam na direção errada estão certos. Ele próprio vai também na direção errada com o homem natural, por uma certa distância. Ele concorda integralmente com o homem natural, quando começam juntos no caminho errado, e ainda concorda integralmente quanto ao caminho para a cidade da destruição. Então, de repente, ele aciona os freios e dá meia volta, esperando que o seu amigo faça o mesmo. Assim, na matéria toda ele desonra ao seu Deus (a) por admitir praticamente que a Sua revelação não está clara, e (b) por fugir, ele próprio, de Deus, em sua interpretação da revelação natural e sua sujeição da revelação sobrenatural às exigências ilegítimas do homem natural. Ao mesmo tempo, falha em seu propósito de persuadir o homem natural para ir na direção certa. Os pontos de vista católico romano e arminiano da teologia são transigentes (concessivos); por conseguinte, os métodos católico romano e arminiano de apologética são tanto concessivos quanto auto-frustrantes.

A Metodologia do Forte

Um último ponto deve ser considerado antes de se concluir este capítulo. Nós vimos que o método adequado para a apologética protestante é o da pressuposição, em vez da abordagem direta. Mas a teologia de Roma e a teologia do Arminianismo não permitem tal argumento. Os católicos romanos e os arminianos devem, por necessidade, argumentar pelo modo da abordagem direta. Como deformações do teísmo cristão, eles não contêm qualquer desafio à posição do homem natural, até que seja muito tarde.

Nós também vimos que o método da pressuposição requer a apresentação do Teísmo Cristão como uma unidade. Mas a teologia dos católicos romanos os compele a tratar primeiro com o Teísmo e depois com o Cristianismo. Atribuindo à razão a tarefa de interpretar a natureza sem a dependência da Escritura, esta teologia é obrigada a provar primeiro a verdade do Teísmo. O teísmo que é provado deste modo não pode ser o único Teísmo que qualquer cristão deveria querer provar, isto é, o Teísmo Cristão. Mesmo tendo

demonstrado algum tipo de teísmo através da "razão", o católico romano é obrigado, em virtude da sua teologia, a provar um tipo de Cristianismo que se ajuste à deformação do teísmo que ele "estabeleceu ". E o que é verdade a respeito do Catolicismo Romano é fundamentalmente verdade também a respeito do Arminianismo.

Resta agora indicar, de modo mais completo do que foi feito, que o método católico romano e arminiano de argumentação é obrigado não somente a dividir a unidade do Teísmo Cristão em dois, mas a provar seu teísmo parte por parte. O Romanismo e o Arminianismo não somente conduzem ao dualismo, mas ao atomismo, em sua metodologia.

Um método verdadeiramente protestante de argumentação envolve uma ênfase no fato de que o significado de cada aspecto ou parte do Teísmo Cristão depende do próprio Teísmo Cristão, como uma unidade. Quando os protestantes falam da ressurreição de Cristo, falam da ressurreição dAquele que é o Filho de Deus, a Palavra eterna por quem o mundo foi feito. A verdade do Teísmo é envolvida nesta reivindicação que os cristãos fazem relacionada com o campo da história. E o que é verdade com respeito à ressurreição de Cristo é verdade com respeito a todas as proposições sobre fatos históricos que são feitas na Escritura. Nenhuma proposição sobre fato histórico é apresentada pelo que realmente é até que seja apresentada como uma parte do sistema do Teísmo Cristão que é contido na Escritura. Dizer isto decorre da consideração de que todos os fatos do universo criado são o que são em virtude do plano de Deus com respeito a eles. Qualquer fato, em qualquer campo confrontado pelo homem, é o que é como revelational somente através do Deus e do Cristo do Teísmo Cristão.

Mas se isto for verdade - e parece ser da própria essência do ponto de vista bíblico dizer que é verdade - então segue-se que toda a reivindicação do Teísmo Cristão está em jogo, em qualquer debate sobre qualquer fato. O Teísmo Cristão deve ser apresentado como aquela luz em termos da qual qualquer proposição sobre qualquer fato recebe um significado. Sem a pressuposição da verdade do Teísmo Cristão nenhum fato pode ser distinguido de qualquer outro. Dizer isto não é mais do que aplicar o método dos lógicos idealistas de um modo como esses próprios lógicos idealistas, por causa das suas pressuposições teístas anti-cristãs, não podem aplicar. O ponto estabelecido por esses lógicos é que até mesmo a mera contagem de determinadas coisas, em particular, pressupõe um sistema de verdade da qual estas coisas fazem parte. Sem tal sistema de verdade não haveria qualquer diferença distinguível entre um particular e outro. Seria tão impossível de se distinguir um do outro como os milhões de gotas de água no oceano seriam indistinguíveis uma da outra, a olho nu. "O ponto principal é este, que toda conta pressupõe e depende de um todo qualitativo, e que o Julgamento Coletivo afirma uma conexão genérica dentro de seu grupo. Por conseguinte, nenhum particular pode mais ser contado " (F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Vol. I, p. 369). .

Pode-se objetar que um fato difere dos outros justamente porque nenhum deles é racionalmente controlado. Não é a inserção de fatos individuais em um sistema logicamente concatenado que faz estes fatos perderem a sua individualidade? Kant não nos ensinou que, se quisermos ter concatenação lógica entre os fatos individuais de nossa experiência, só podemos ter isto na medida em que desistimos do ideal impossível de conhecer as coisas individualmente em si mesmas?

Em resposta, precisamos observar que esse modo de escape não está aberto ao apologeta Reformado. O apologeta Reformado deve, se ele for ao mesmo tempo um teólogo Reformado, manter o que o cientista e filósofo mediano hoje olha como a forma

mais desesperada de racionalismo já encontrada. As formas históricas de racionalismo têm feito uma das duas coisas. Se são razoavelmente consistentes, então estão prontas a negar totalmente existência e significado de individualidade na história. Parmênides reivindicava que a "grande questão, é ou não é?" é determinada pelo que o homem pode dizer consistentemente sobre ela (Burnet, *Greek Philosophy, Part I Thales to Plato*, p. 67). Isto é racionalismo consistente. Parmênides estava, então, pronto para afirmar a não-existência e a falta de sentido da fatualidade histórica individual. Por outro lado, se os racionalistas forem consistentes, manterão o mesmo ideal de individuação por meio de uma completa descrição lógica por parte do homem, mas perceberão que tal descrição não pode ser conseguida. Leibniz não era menos racionalista nas suas esperanças e ambições do que Parmênides. Ele não vacilou em fazer a "possibilidade do conhecimento depender de um conhecimento da possibilidade". Todavia, Leibniz questiona se o homem pode, de alguma maneira, atingir a análise perfeita que o levaria de volta, sem achar qualquer contradição, aos atributos absolutos de Deus. (Martin, Clark, Clarke, Rudick *A History of Philosophy*, p. 396). Assim, a despeito de si mesmo, Leibniz tem que admitir a existência real do indivíduo, em última instância, mudando as coisas. Entretanto, para fazer isto, ele tem que sacrificar o seu sistema de lógica. Ele reconhece a individualidade temporal mas só o pode fazer às custas do sistema lógico. Assim o racionalista concorda com o irracionalista em que a individualidade só pode existir, de fato, às custas (em sacrifício) do sistema lógico. E os lógicos idealistas, como F.H. Bradley e Bernard Bosanquet, não são exceção a esta regra. Mas de modo contrário ao racionalista e ao irracionalista, e contrário às formas de pensamento que buscam um tipo de combinação entre estes dois, o apologeta reformado tem que se ater à idéia de um sistema absoluto e à de fato histórico genuíno e individualidade. Ele não crê nas "verdades do fato" às expensas das "verdades da razão". Ele só crê nas verdades do fato porque para ele elas são verdades da razão. Entretanto, é óbvio que ele próprio não é, como um ser humano, capaz de mostrar as relações lógicas exaustivas entre os fatos da história e da natureza que estão em debate, como entre crentes e descrentes no Teísmo Cristão. Por conseguinte, ele tem que manter que as verdades do fato apresentadas na Escritura devem ser o que Escritura diz que elas são ou então elas se tornam completamente irracionais e sem sentido. O verdadeiro apologeta cristão tem seu princípio de descontinuidade; ele é expresso em seu apelo à mente de Deus como todo-inclusiva em conhecimento, porque todo-controladora em poder. Ele mantém seu princípio de descontinuidade, então, não à custa de toda relação lógica entre os fatos, mas por causa do reconhecimento de sua condição de criatura. Seu princípio de descontinuidade é, então, o oposto daquele do irracionalismo sem ser o do racionalismo. O cristão também tem o seu princípio de continuidade. É o do Deus auto-suficiente (auto-contido) e Seu plano para a história. Seu princípio de continuidade é, então, o oposto daquele do racionalismo, sem ser o do irracionalismo.

Juntando o princípio cristão de continuidade e o princípio cristão de descontinuidade, nós obtemos o princípio cristão de raciocínio através da pressuposição. É a existência real do Deus do Teísmo Cristão e a autoridade infalível da Escritura, que fala aos pecadores deste Deus, que devem ser tidos como a pressuposição da inteligibilidade de qualquer fato no mundo.

Isto não implica em que será possível trazer todo o debate sobre o Teísmo Cristão a uma plena expressão em toda discussão de um fato histórico específico. Nem significa que o debate sobre detalhe histórico é sem importância. Significa que nenhum apologeta cristão pode esquecer a reivindicação do seu sistema com respeito a qualquer fato em particular. Ele sempre tem que manter que o "fato" em discussão com o seu oponente deve ser o que a Escritura diz que ele é, se é que é para ser entendido como um fato, em qualquer sentido. Ele tem que manter que não pode haver qualquer fato, em nenhum campo, a não ser os que

realmente exibe a verdade do sistema do qual fazem parte. Se os fatos são o que são como parte do sistema teísta cristão de verdade, então, o que mais podem os fatos fazer senão revelar aquele sistema, no limite da sua habilidade, como parte dele? É somente como manifestações daquele sistema que eles são o que são. Se o apologeta não os apresenta como tais, ele não os apresenta como realmente são.

Contrariamente a esta posição cristã teísta, qualquer filosofia não-cristã virtualmente nega a unidade da verdade. Pode-se falar muito disto e até mesmo parecer defender este ponto, como fazem os filósofos idealistas, mas, em última análise, a filosofia não-cristã é atomista. Isto decorre da separação absoluta entre verdade e realidade, que foi introduzida quando Adão e Eva se afastaram de Deus. Quando Satanás tentou Eva a comer do fruto proibido, ele tentou persuadi-la de que o anúncio de Deus sobre as conseqüências de tal ato não se tornaria realidade. Isso era equivalente a dizer que nenhuma afirmação sobre um esquema racional poderia predizer o curso do movimento da realidade controlada pelo tempo. A realidade, argumentou, praticamente, Satanás com o homem, deveria ser concebida como algo que não está debaixo de controle racional. Toda filosofia não-cristã faz a suposição feita por Adão e Eva, e é, portanto, irracionalista. Este irracionalismo chega à sua expressão mais consistente em várias formas de empirismo e pragmatismo. Nelas, a predicação é francamente concebida de modo atomista.

Por outro lado, quando Satanás tentou a Eva, ele lhe pediu virtualmente que se tornasse uma racionalista. Ele lhe pediu que assumisse a posição de quem não precisava obter qualquer informação sobre o curso da eventuação fatual de fonte alguma, a não ser sua própria mente. Antes de qualquer tendência que tivesse se desenvolvido no curso dos eventos históricos, ela, seguindo o conselho de Satanás, fez o que era equivalente a um julgamento universal negativo sobre a realidade do tempo. Ela teve como certo que o castigo não poderia vir como conseqüência do comer do fruto proibido. Este racionalismo aparece de modo muito consistente em homens tais como Parmênides. Mas até mesmo os racionalistas inconsistentes são, realmente, aprioristas; eles só fazem concessões porque não podem concretizar o seu ideal. "Os racionalistas (Descartes, Spinoza e Leibniz) argumentavam que todo conhecimento vem somente da razão (G.H.C. in *Christian Opinion*, Jan. 1945). Todavia, Leibiniz foi forçado a falar de verdades do fato como também de verdades da razão.

Em tempos modernos, Kant combinou os princípios do racionalismo com os do empirismo. "Ele descreveu a contribuição da razão ao conhecimento como exatamente tal e tal e a contribuição do sentido como exatamente tal e tal" (G. H.C. ibid). Esta posição de Kant é a dominante, que nos confronta hoje. É normalmente referida como fenomenalista. É caracterizada por uma tentativa de se fazer uma ligação no abismo entre fato e mente, que foi trazido ao mundo como a conseqüência do pecado de Adão. Mas não pode ser um remédio para este dualismo. O fenomenalismo ainda é basicamente atomista, já que ainda mantém aquela fatualidade em si mesma; é não-racional em caráter. Ao mesmo tempo, o fenomenalismo também é racionalista, no ponto em que qualquer traço de unidade que pensa encontrar nesta realidade, atomisticamente concebida virtualmente procede da mente humana. Pelo menos esta racionalidade não é tida como procedendo da mente de Deus. O esforço racionalizante que é inerente ao fenomenalismo, se fosse bem sucedido, destruiria toda a individualidade. Seu esforço racionalizante é, admitidamente, uma questão de passo a passo. Que isto é assim é evidente pelo fato que suas racionalizações são racionalizações de material admitidamente não-racional. O fenomenalismo constrói sua ilha de racionalidade tirando a sujeira de seu centro e depositando-a no seu lado, semelhante à frente do lado de Chicago que foi construída, gradualmente, com sujeira arrastada da terra

para a água. A diferença é que os fenomenalistas não têm nenhum direito de imaginar um fundo debaixo da água, no qual lancem sua sujeira.

O dilema que confronta a metodologia não-cristã, em geral, e a do fenomenalismo moderno, em particular, é, então, que alguém tem que saber tudo ou não pode saber nada. Uma primeira suposição é que, a menos que a pessoa saiba os termos ou objetos das proposições, na plenitude de suas relações, essa pessoa não os conhece de forma alguma. Uma segunda suposição é que os termos das proposições não são meramente desconhecidos, mas, em última análise, incognoscíveis, em todas as suas relações. E o que é chamado de conhecimento científico é uma encruzilhada entre saber tudo sobre nada e não saber nada sobre "tudo". "Um sistema racional completo, que não tenha nada fora dele nem qualquer possível alternativa a ele, não só é um pressuposto como está além da real obtenção de qualquer momento" (Cohen, Reason and Nature, p. 158).

O ponto que estamos preocupados em acentuar agora é o caráter atomístico da metodologia não-cristã. A idéia de sistema é para ele meramente uma noção limitadora. É meramente é um ideal. Mais do que isto, tem que permanecer para sempre apenas como um ideal. Para tornar-se uma realidade este ideal teria que destruir a própria ciência. Teria que demolir a individualidade de cada fato, por tê-lo conhecido. Mas se fizesse isto, já não seria conhecimento de um fato que seja diferente de qualquer outro. O método da ciência não-cristã exige, então, que para serem fatos conhecidos devem ser conhecidos como parte de um sistema. E como a idéia cristã de um sistema derivado do conselho de Deus é excluída por definição, é o próprio homem quem tem que conhecer este sistema. Mas para conhecer o sistema ele tem que conhecê-lo intuitivamente. Ele não pode conhecê-lo discursivamente. porque pensamento discursivo, para estar em contato com a realidade, tem que participar do caráter partilhado do ser não-racional. Cada conceito individual que pretenda ser um conceito com respeito a coisas que tenham a sua existência no mundo do tempo, tem que participar do caráter *de facto* desses próprios fatos. Por conseguinte, cada julgamento ou cada proposição que seja feito através de pensamento discursivo sobre a existência temporal também é caracterizado pelo caráter *de facto* da própria existência temporal. Cada proposição, então, até onde diz respeito a todos os propósitos práticos, teria que ser considerada como mantida essencialmente por si mesma e como inteligível por si mesma. Não poderia haver qualquer conexão, logicamente necessária, entre os vários julgamentos do pensamento discursivo; poderia haver apenas uma intuição de que, como F.H. Bradley a coloca, de alguma maneira a Realidade contém a harmonia que não é achada na aparência.

Se, neste ponto, a idéia de Deus é introduzida e é dito que, enquanto o homem, por necessidade, não pode conhecer de outra forma que não discursivamente e, portanto, não pode conhecer todas as coisas, mas que Deus conhece intuitivamente e, portanto, sabe todas as coisas, a resposta seria que tal Deus tem que estar, então. numa relação não-racional para com o universo e para com o conhecimento que o homem possui. Sempre obrigado a pensar atomisticamente, o homem nada poderia saber de um Deus que conhece intuitivamente e, não obstante, ainda conhece a individualidade e a concreta fatualidade histórica. O Deus de Aristóteles é justamente um Deus como este. Na medida em que ele conhece intuitivamente, nada conhece da existência individual. Ele só conhece a si mesmo e aos homens na medida em que eles são exaustivamente classificados, e quando eles são assim classificados e ele os conhece, então, ele não os conhece. E o homem de Aristóteles não conhece coisa alguma do Deus de Aristóteles.

Não é difícil ver que a posição cristã exige que o apologeta desafie toda esta abordagem no interesse do conhecimento da verdade. Para o pensamento necessariamente

discursivo do homem não cair no irracionalismo e ceticismo últimos, que estão envolvidos na metodologia moderna, temos que pressupor o conceito de Deus que é encontrado na Escritura. Somente a Escritura apresenta o tipo de Deus cuja intuição do sistema não é comprada ao preço do seu conhecimento da individualidade, e cujo conhecimento da individualidade não é comprado às custas do conhecimento intuitivo do sistema. Mas tal Deus realmente deve ser pressuposto. Ele deve ser tido como a condição prévia da possibilidade e realidade de relação entre os vários conceitos do homem e as proposições do conhecimento. O sistema de conhecimento do homem deve ser, então, uma réplica analógica do sistema de conhecimento que pertence a Deus.

Não precisamos agora nos aprofundar mais neste assunto. Deve ser demonstrado, isto sim, nesta conexão, que desde que o Catolicismo Romano e o Arminianismo estão comprometidos com um ponto de partida e uma metodologia neutros, também são obrigados a cair no atomismo do pensamento não-cristão. Desde que eles não verão todos os fatos como fatos do sistema teísta cristão, e categoricamente se recusam a admitir que nada, a não ser um fato teísta cristão, pode existir , e com esta reivindicação desafiam a metodologia não-cristã, já no começo do argumento, eles são forçados a chegar a uma conclusão não-cristã. É da essência do método romanista e arminiano de argumentação concordar com o não-cristão em que proposições individuais sobre muitas dimensões da realidade são verdadeiras, quer o Cristianismo seja verdadeiro ou não. Nem apologetas católico-romanos nem arminianos estão em posição de desafiar o procedimento atomístico do homem natural. Suas próprias teologias são atomísticas. Elas não são construídas ao longo de linhas cristãs consistentes. Suas doutrinas específicas não são apresentadas, então, como sendo o que são exclusivamente em virtude da sua relação para com os princípios básicos da posição cristã. Sua afirmação de que a Fé Reformada está errada ao conceber todas as coisas no mundo como sendo o que são, em última instância, em virtude do plano de Deus com respeito a elas, compele o apologeta católico romano e o arminiano a admitirem a exatidão essencial do atomismo não-cristão. E com isto eles perdem, ao mesmo tempo, todo o poder para desafiar a metodologia não-cristã, já no início de seu argumento. Ao invés disto, eles próprios se tornam as vítimas deste método. Como os princípios da sua teologia não lhes permitirão argumentar por meio de pressuposição, sua própria apresentação partilhada do teísmo cristão constantemente chega a um triste fim. É como se um exército estivesse enviando alguns poucos soldados para arrancar algum atol das mãos de uma concentração poderosa de forças inimigas. Não pode haver qualquer junção de questões no ponto central de diferença - a interpretação por categorias exclusivamente imanentistas ou a interpretação em termos do Deus auto-suficiente - a menos que isto seja feito por meio de pressuposição. E o apologeta reformado tem uma teologia que tanto lhe permite como exige que ele faça isto.

Capítulo V

AUTORIDADE E RAZÃO

Os princípios gerais de metodologia que foram discutidos no capítulo precedente devem ser agora aplicados ao problema da autoridade. Aqui, mais do que em qualquer outro lugar, a diferença entre a metodologia protestante e a católica romana fica claramente aparente. Para Roma, a autoridade da igreja, em particular a do papa, quando fala *ex cathedra* é final; para o Protestantismo, a Escritura se sobrepõe a toda declaração da igreja e a seus mestres.

A questão que agora nos confronta é como o católico romano e como os protestantes abordam o não-crente, na questão de autoridade.

Para responder a esta ponto é bom que comecemos perguntando que lugar o não-crente atribui à autoridade. E para descobrirmos o lugar que é dado à autoridade, pelo homem natural, é imperativo notar o que ele quer dizer por autoridade.

Há aqueles, naturalmente, que negam que precisam de qualquer forma de autoridade. Eles são os populares ateus e agnósticos. Tais homens dizem que é preciso que se lhes mostre através da "razão" aquilo que devem aceitar como verdadeiro. Mas os grandes pensadores entre os homens não-cristãos não têm tomado tal posição. Eles sabem que não podem cobrir toda a área da realidade com o seu conhecimento. Eles estão, portanto, prontos a admitir que pode haver outros que têm informação que eles próprios não possuem. Na vida cotidiana, este tipo de coisa é ilustrado no conceito do especialista (perito). Um médico sabe muito sobre o corpo humano que o resto de nós não sabe. Todavia, entre os médicos, há aqueles que, por causa da habilidade natural, aplicação e oportunidade, fazem descobertas que os seus colegas não fazem. Assim, em todos os lugares e em todas as áreas, as mentes menores são obrigadas a se submeter à autoridade das maiores.

Pondo o assunto deste modo, a natureza da autoridade que pode ser admitida pelo homem natural já é indicada. O homem natural admitirá alegremente a idéia de autoridade somente se for a autoridade do especialista, no uso da razão. Tal conceito de autoridade é bastante consistente com a suposição da autonomia do pecador.

Por outro lado, o conceito de autoridade como algo que está "acima da razão" é inaceitável ao homem natural. Mas não é fácil distinguir, em qualquer caso, quando é considerado que a autoridade está "acima da razão". Há algumas formas de autoridade que poderiam parecer, à primeira vista, estar "acima da razão" quando, na realidade, não estão. Alguma discussão deste assunto tem, portanto, que preceder nossa análise da diferença entre os métodos católico-romano e protestante de apresentar a autoridade do Cristianismo para o homem natural.

Notemos, então, algumas das formas de autoridade que são bastante aceitáveis ao homem natural porque, para a sua mente, elas não violam o princípio da autonomia.

Primeiro, há a necessidade de autoridade que brota da existência da infinita multiplicidade de material fatual. O tempo corre em seu curso incessante. Ele despeja sobre nós um fluxo infinito de fatos. E o fluxo é realmente infinito na base não-cristã. Para esses que não acreditam que tudo que acontece no tempo acontece por causa do plano de Deus, a atividade do tempo é semelhante, ou melhor, é idêntica à da Chance ou Acaso. Desta forma, o oceano de fatos não tem fundo e nem orla. É nesta concepção da

supremacia do tempo e da fatualidade pura que a filosofia moderna, particularmente desde os dias de Kant, tem posto grande ênfase. E é por causa do reconhecimento geral da supremacia do acaso que o racionalismo, do tipo que Descartes, Spinoza e Leibiniz representaram, está obsoleto. Tornou-se costume falar da filosofia pos-kantiana como irracionalista. Já se disse que Kant limitou a razão para abrir espaço para a fé. Conseqüentemente, há os que estão dispostos a admitir que as emoções do homem ou a sua vontade podem entrar em contato com aspectos da realidade que não são acessíveis ao intelecto. O intelecto, é dito, não é o único, e em matéria religiosa nem mesmo o principal, instrumento com que os homens entram em contato com o que é último (final) na experiência humana. Há o mundo do imperativo moral, da avaliação estética, do *a priori* religioso, assim como o mundo da ciência. Há, em resumo, o mundo do "mistério", ao qual o profeta ou o gênio do sentimento ou da vontade podem nos conduzir.

É da maior importância notar que o homem natural não precisa, por menor que seja, fazer objeção ao tipo de autoridade que está envolvida na idéia do irracionalismo. E isto, principalmente, por duas razões. Em primeiro lugar, o irracionalismo de nossos dias é o descendente linear direto do racionalismo de dias anteriores. A idéia de pura chance (acaso) tem sido inerente a toda forma de pensamento não-cristão no passado. É a única alternativa lógica à posição do Cristianismo, de acordo com a qual o plano de Deus está por trás de tudo. Tanto Platão como Aristóteles foram compelidos a abrir espaço para ela, em seu pensamento mais amadurecido. O puro "não-ser" do racionalismo mais primitivo da Grécia não era mais do que a suprimida "qualidade de outro" da filosofia final de Platão. Assim também a idéia da pura fatualidade ou pura chance como final não é mais do que a idéia da "qualidade de outro" explicitada. Dada a suposição não-cristã com respeito à autonomia do homem, a idéia do acaso tem direitos iguais à da lógica. Se Parmênides foi o primeiro, no cenário, a enfatizar as reivindicações do intelecto, dizendo que ser e saber devem ser contérminos (coextensivos) para o homem, era natural que o acaso não deixasse de afirmar, em algum tempo no futuro, sua independência.

Em segundo lugar, o irracionalismo moderno não tem, mesmo em escala mínima, usurpado o domínio do intelecto como o homem natural imagina. O Irracionalismo tem meramente tomado posse daquilo que o intelecto, por sua própria admissão, de forma alguma pode controlar. O irracionalismo tem um acordo secreto com o racionalismo pelo qual o primeiro cede ao último tanto de seu território quanto este último possa, em determinado tempo, achar forças para controlar. O campo do *noumena*l de Kant tem, por assim dizer, concordado em ceder tanto de sua área para o fenomenal quanto o intelecto, através das mais novas armas, possa manter em controle. Além disso, pelo mesmo acordo, o irracionalismo tem prometido manter fora de seu próprio território qualquer forma de autoridade que possa ser objetável ao intelecto autônomo. A própria idéia de pura fatualidade ou chance é a melhor garantia de que nenhuma autoridade verdadeira, como a de Deus como o Criador e Juiz dos homens, irá jamais confrontar o homem. Se compararmos o reino do fenomenal, da forma como tem sido organizado pelo intelecto autônomo, a uma clareira numa grande floresta, podemos também comparar o reino do *noumenal* àquela parte da mesma floresta que ainda não recebeu a contribuição do intelecto. O reino do mistério é, nesta base, simplesmente o reino daquilo que ainda não é conhecido. E o serviço do irracionalismo ao racionalismo pode ser comparado ao de um corajoso caçador, no mato, que mantém distante da clareira todos os leões e tigres. Este corajoso caçador cobre toda a infinita floresta, sempre mantendo todo perigo longe da clareira. Este Robin Hood irracionalista é tão racionalista que virtualmente chega a fazer uma declaração universal negativa sobre o que pode acontecer no futuro. No tratado secreto de que se falou, tem-se assegurado ao intelecto do homem autônomo que o Deus do Cristianismo não pode possivelmente existir, e que nenhum homem, então, precisa temer

a vinda de um julgamento. Se todo o curso da história for, pelo menos em parte, controlado pela casualidade, então não há qualquer perigo de que o homem autônomo jamais conheça as reivindicações de autoridade, na forma como a concebe o protestante. Pois a noção de autoridade é apenas a expressão da idéia de que Deus, pelo Seu conselho, controla todas as coisas que acontecem no curso da história.

Há um segundo tipo de autoridade que o homem natural está bastante pronto para aceitar. Não brota, como no caso do primeiro, do fato que o intelecto não pode, por definição, controlar todo o campo da casualidade. Brota do fato que até mesmo o que o intelecto afirma sobre os objetos do conhecimento está, por necessidade, envolvido em contradição. O notável livro de F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, destacou este ponto com o maior número possível de detalhes. A questão não é que os muitos filósofos que especularam sobre a natureza da realidade têm, de fato, se contradito uns aos outros e a si mesmos. A questão é, isto sim, que, na natureza do caso, toda afirmação lógica com respeito ao mundo da existência temporal precisa ser, por necessidade, auto-contraditória em caráter.

Nas suposições da lógica do homem natural está um princípio impessoal atemporal, por ser a fatualidade controlada pelo acaso. É por meio de princípios universais atemporais da lógica que o homem natural deve, em suas suposições, buscar fazer afirmações inteligíveis sobre o mundo da realidade ou sobre o acaso. Mas isto não pode ser feito sem se cair em auto-contradição. Sobre o acaso nenhum tipo de afirmação pode ser feito. É irracional em seu próprio conceito. E como podem ser feitas afirmações racionais a respeito do irracional? Se elas puderem ser feitas, então deve ser porque o irracional foi totalmente reduzido ao racional. Quer dizer que se o homem natural puder fazer qualquer afirmação inteligível sobre o mundo da "realidade" ou do "fato", o qual, de acordo com ele, é o que é por nenhuma razão racional, então ele tem que fazer a virtual reivindicação de racionalizar o irracional. Para poder distinguir um fato de outro ele terá que reduzir toda existência de tempo, toda fatualidade, a um ser imóvel atemporal. Mas quando ele assim o fizer, terá matado toda individualidade e fatualidade, como elas próprias são concebidas. Assim, o homem natural tem que afirmar, por um lado, que toda realidade é não-estrutural e, por outro lado, que toda realidade é estrutural, por natureza. Ele tem até mesmo que afirmar, por um lado, que toda realidade é não-estrutural, por natureza e, por outro lado, que ele próprio a tem virtualmente estruturado, por inteiro. Assim, toda a sua predicação é, pela própria natureza do caso, auto-contraditória.

Percebendo este dilema, muitos filósofos modernos têm argumentado que qualquer sistema intelectual de interpretação não é, então, mais do que uma perspectiva. Nenhum sistema, afirmam esses homens, deveria pretender ser mais do que um sistema "para nós". Nós temos que lidar com a realidade como se ela sempre fosse se comportar da forma como a temos visto se comportar no passado. O mundo da aparência, formado pelo exercício do intelecto, deve ser tido como de alguma maneira semelhante ao mundo da Realidade. E assim, parece que chegamos de novo à idéia de mistério, ao mundo da "fé" e da "autoridade", onde profetas e videntes podem sugerir a nós as visões que têm tido à noite.

Tal, então, parece ser a presente situação. A filosofia moderna, em praticamente todas as suas escolas, admite que todas as suas especulações terminam em mistério. Falando de modo geral, a filosofia moderna (e a ciência também) é fenomenalista. Ela admite que a realidade última é incognoscível ao homem. Diz-se que todos os sistemas de interpretação são necessariamente relativos para a mente do homem. E assim parece, à primeira vista, que a filosofia moderna, em seus próprios princípios, deve admitir que há uma dimensão

da realidade que está além de seu alcance e a respeito da qual, portanto, ela deve estar pronta a ouvir, através da avenida da autoridade. A filosofia moderna pareceria estar, então, pronta a ouvir a voz da "religião". É o modo como Dorothy Emmet, por exemplo, vê o assunto: "O coração da religião, até onde eu posso ver, parece ser uma resposta intuitiva a algo que evoca adoração. Deixem-me primeiro explicar o que quero dizer por 'intuitivo'. Eu estou usando a palavra para representar um tipo de apreensão que é alcançado através de métodos outros que não os da reflexão crítica. É o tipo de reflexão que nós usamos quando conhecemos o caráter de uma pessoa, ou as exigências de uma situação, sem estar atentos aos passos pelos quais chegamos a este julgamento " (*Philosophy and Faith*, Londres, 1936, p. 84). De acordo com tal ponto de vista poderia parecer que alguém fosse capaz de aceitar a autoridade de Jesus. E a senhorita Emmet pode admitir a autoridade de Jesus. Mas ainda não é mais do que a autoridade do especialista (perito). Para esses que pensam da mesma forma, Jesus não é mais do que o tipo de pessoa que eles gostariam de ser e poderiam ser, se vivessem à altura dos seus próprios ideais.

O homem natural presume, então, que ele tem o critério final da verdade dentro de si mesmo. Toda forma de autoridade que vem a ele deve se justificar pelos padrões inerentes ao homem e que operam à parte da autoridade que fala.

Mas o que foi dito só tratou da filosofia moderna. Uma palavra deve ser acrescentada sobre a teologia moderna. Seguramente nós acharemos aqui um reconhecimento mais pronto da necessidade da autoridade! Mais do que isto, nós esperaremos encontrar aqui os defensores da autoridade! Mas nisto ficamos desapontados. A teologia moderna está, sem dúvida, pronta a defender a necessidade e o lugar da autoridade. Mas não defenderá qualquer autoridade que não seja aceitável à filosofia e à ciência modernas. Ela também advoga somente a autoridade do especialista.

Não é preciso argumento para provar ser verdadeira esta afirmação,com respeito a Schleiermacher, o pai da teologia moderna. Sua grande obra *The Christian Faith* (A Fé Cristã) é largamente controlada em sua epistemologia pelos princípios da *Crítica da Razão Pura* de Kant. Ele parece limitar as reivindicações do intelecto humano. Ele diz que, por meio dele, nós não podemos chegar a Deus. É pelo nosso senso de dependência que temos contato com Deus. Mas em tudo isso ele está simplesmente expondo um fenomenalismo religioso. Não é virtude depreciar o intelecto autônomo se a pessoa coloca em seu lugar um sentimento autônomo. E isso é justamente o que Schleiermacher faz. Na sua teologia, é ainda a personalidade humana, como tal, que tem o critério final da verdade em si mesma.

Para uma discussão contemporânea da relação entre autoridade e razão, por parte de um grande clérigo e grande filósofo, podemos nos voltar para a obra de A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist* (A Fé de um Moralista). Taylor pleiteia um lugar para a autoridade no pensamento humano. Mas nenhuma autoridade, diz ele, pode ser absoluta. Uma autoridade absoluta não poderia ser transmitida pela história, e se pudesse ser transmitida não poderia ser recebida. A mente do homem contribui para tudo aquilo que ela recebe. Kant nos ensinou isto de uma vez por todas e nós não podemos nos afastar disto. Conseqüentemente, nenhuma doutrina ortodoxa da autoridade pode jamais ser aceita. Este é o peso do argumento de Taylor e é típico do que se ouve, de variadas formas (Vol.II, p.200 ss.).

O falecido arcebispo William Temple também não pede autoridade mais alta do que a do especialista, na sua obra *Nature, Man and God* (A Natureza, O Homem e Deus), Londres, 1925. A autoridade espiritual da revelação, afirma ele, "depende inteiramente da

qualidade espiritual do que é revelado" (p.347). E se o que é revelado é espiritual, disso, com efeito, o próprio homem deve ser sempre o juiz final, argumenta Temple.

Mas o que dizer de Karl Barth e Emil Brunner? Não defenderam eles, bravamente, o Deus "absolutamente outro"? Não são eles os "teólogos da Palavra"? Vejam a chicotada que Barth dá nos " teólogos da consciência", os seguidores de Shleiermacher e Ritschl, só porque têm sido ventríloquos virtuais, falando em nome de Deus o que, na verdade, só procede deles próprios (*Dogmatik,* 1927). Notem também com que crescente consistência, através dos períodos do seu desenvolvimento, Barth colocou a sua teologia em oposição à do "protestantismo moderno". Uma verdadeira teologia, argumenta Barth, tem seu cânon principal no primeiro mandamento: "Não terás outros deuses diante de mim", e não na lógica de Aristóteles ou Kant. Uma verdadeira teologia tem que romper com todos os sistemas de filosofia, com todas as construções prometeanas (ousadas ou inventivas, como do mito Prometeu - nota do tradutor) do intelecto humano e alcançar o homem na profundidade do seu ser, com a voz da autoridade de Deus, que fala em seu próprio nome. Aqui, então, pareceria que, entre todos os "tipos de teologia moderna", teríamos encontrado uma que se levanta como um Daniel contra a filosofia e a ciência modernas, com a voz do Deus vivo.

Porém, é triste dizer que o Deus "absolutamente outro" de Barth só é absolutamente outro do modo como um foguete é "absolutamente outro" para a mente de uma criança. O deus de Barth foi primeiro lançado nas alturas pela atividade projetora do suposto homem autônomo. Em todo o seu pensamento, Barth é, apesar dos seus esforços para escapar disto, ainda controlado por alguma forma de filosofia crítica moderna. E isto significa que a mente do homem é sempre concebida como contribuindo com algo final a toda a informação que ela tem e recebe. Por conseguinte, o deus "absolutamente outro" de Barth permanece absoluto só até quando ele é absolutamente desconhecido. Nesse caso, ele é idêntico ao reino de mistério que o homem autônomo admite existir além do alcance de seu pensamento. Ele, então, não tem mais conteúdo e significado do que a mais vaga concepção de algo indeterminado. Não há mais significado na idéia de Deus, como Barth a mantém, do que havia na idéia do *aperion*, o indefinido, de Anaximander, o filósofo grego. Por outro lado, quando o deus de Barth revela-se a si mesmo, ele se revela de modo completo. Para Barth, Deus é conhecido exaustivamente ou então não é conhecido. Isto eqüivale a dizer que este deus que é conhecido não é em nada distinto dos princípios que operam no universo. Ele é, então, completamente idêntico ao homem e ao seu mundo. Parece, então, que por ser o deus de Barth completamente misterioso e, como tal, só deve se manifestar através de revelação, ele permanece completamente misterioso e não se revela. Por outro lado, quando este deus se revela, sua revelação é idêntica àquilo que o homem pode conhecer à parte de tal revelação. Assim, há uma autoridade absoluta que ou não diz nada ou, quando diz algo, perdeu seu caráter como autoridade. E o fato que Barth trata a revelação dialeticamente só significa nesta conexão que o seu deus está, simultaneamente, tanto absolutamente escondido como absolutamente revelado. E isto só pode ser mantido se a própria idéia de autoridade, como o Cristianismo ortodoxo a concebe, na base da distinção entre Criador e criatura, for primeiramente descartada. Se esta distinção for mantida, não pode haver tal relação dialética entre o caráter escondido e o revelado de Deus. Nesse caso, Deus não pode, seguramente, jamais revelar-Se exaustivamente. A mente do homem é finita e só conhece os pensamentos de Deus através de seu modo humano de pensar. Todavia, o que ela conhece, conhece verdadeiramente. Ela tem à sua disposição a revelação de Deus. Esta revelação não esconde a Deus enquanto O revela; ela O revela verdadeiramente, embora não exaustivamente.

O que foi dito sobre Barth, com pequenas mudanças, também pode ser dito a respeito de Emil Brunner e de outros teólogos como Reinhold Niehbuhr, Richard Niehbuhr, Nels R. Fereé, John A. Mackay e Elmer George Homrighausen. Na sua teologia, como na de Barth, é a consciência religiosa autônoma que se divide em duas seções, conforme o estilo do Dr. Jekyll e do Sr. Hyde. O aspecto mais elevado se dirige ao aspecto mais baixo e insiste na obediência à sua voz. Assim os homens dizem a si mesmos que ouviram e obedeceram à voz de Jesus ou de Deus, quando, na verdade, apenas obedeceram a si mesmos.

Segue-se então que, pelo menos nos círculos protestantes, parece haver em nossos dias um acordo geral sobre a natureza da autoridade e a relação que ela deve manter para com a razão. Há uma aceitação bastante geral da autoridade, mas é meramente a autoridade do especialista (perito). E esta autoridade pressupõe que, em última análise, o homem está tratando com um ambiente, no final das contas, misterioso. Toma como certo que Deus, não menos do que o homem, está cercado pelo mistério. Não é nenhuma maravilha que esses que trabalham com o princípio da autonomia da razão não têm qualquer dificuldade em aceitar tal conceito de autoridade. Os seguidores da razão autônoma têm, em tempos modernos, afirmado a necessidade da idéia do misterioso, no final das contas. O Universo Misterioso, o universo no qual fatos são o que são não por uma razão racional, é a pressuposição tanto da ciência moderna como da filosofia moderna. E esta posição não é desafiada pela teologia moderna.

É, então, à igreja de Roma que nós temos que ir para achar um desafio a este conceito moderno da razão como autônoma, e de autoridade como meramente a desses que têm sondado o reino da escuridão absoluta um pouco mais profundamente do que os outros? À primeira vista, parece ser este o caso. A. E. Taylor relata uma pequena história que poderia parecer apontar nesta direção. "Consta " conforme ele, " que um teólogo católico romano estava em conversa com um estranho que comentou que parecia não haver diferença real entre a posição de Roma e a de um famoso e altamente respeitado 'Anglo-católico. ' 'Perdão, ' respondeu o teólogo, ' nós estamos em posição oposta à de X. Ele sustenta toda doutrina que nós sustentamos, mas as sustenta pela razão inteiramente irrelevante de pensar, ele próprio, que são verdadeiras" ' (*The Faith of a Moralist*, Vol. II, pág., 198). Mas esta história em e por si só não daria uma noção adequada da posição católica romana, quer sobre o significado de autoridade, quer sobre sua relação para com a razão. Uma breve palavra deve ser dita, então, sobre o assunto.

Para averiguar o conceito romanista da razão, nós podemos começar pelo fato que Aristóteles é tido por teólogos católicos romanos como o "filósofo por excelência" , como São Tomáz é o "teólogo por excelência" (J.Maritain, *An Introduction to Philosophy*, 1937, pág., 99). Ora, a teologia, diz Maritain, pressupõe certas verdades da "ordem natural". Estas verdades são conhecidas naturalmente por todos os homens e foram elaboradas cientificamente pelos filósofos, e, particularmente, por Aristóteles. As "premissas da filosofia são auto-mantidas e não derivadas das da teologia" (Idem, pág.,. 126). Ettienne Gilson expressa o mesmo pensamento quando diz: "A herança do pensamento grego, mesmo quando reduzida ao mínimo e julgada criticamente, ainda é merecedora de admiração. Isto é tão verdadeiro que vários Pais da Igreja estavam convencidos de que os pensadores pagãos tiveram acesso à Bíblia, sem admiti-lo. Um Ser primeiro, a causa suprema e princípio e causa da natureza, fonte de toda inteligibilidade, de toda a ordem, e de toda beleza, que eternamente leva uma vida de felicidade porque, sendo ele próprio pensamento, é uma contemplação eterna de seu próprio pensamento, tudo isso foi ensinado por Aristóteles; e se nós compararmos a sua teologia com as mitologias antigas veremos, logo de início, que imenso progresso a razão humana fez desde a era de Chronos e Júpiter, sem a ajuda da Revelação Cristã. Indubitavelmente, houve muitas lacunas e erros

inumeráveis, misturados com estas verdades. Mas, ainda assim, eram verdades. Descobertas pela razão natural dos gregos, elas nada ficaram devendo à fé; podendo ainda ser descobertas hoje, com até maior facilidade, pela mesma razão natural, por que precisariam dever mais à fé em nossa própria razão do que na de Aristóteles? (*Cristianity and Philosophy*, 1939).

Além desta "ordem natural", que pode ser descoberta através da razão, à parte da fé, há a ordem da fé. E como as afirmações através da razão da ordem natural não dependem da fé, para a sua validez, assim também as da ordem da fé não dependem, para a sua validez, das afirmações da razão. "As afirmações da fé católica não dependem, em última instância, de qualquer arrazoamento, falível ou não, mas da Palavra de Deus. Pois, na verdade, o que quer que a razão possa saber acerca de Deus com um conhecimento perfeito, justamente porque é assim conhecível, não pode essencialmente pertencer à ordem da fé" (Idem, p.56).

A ordem da natureza, como apresentada pela razão autônoma, e a ordem da fé, aceita exclusivamente na base da autoridade, tratam ambas com Deus e Sua relação para com o homem. A pergunta que surge, imediatamente, é como se pode saber que o Deus da razão e o Deus da fé são o mesmo Deus. Há muita razão para se fazer esta pergunta já que é admitido que a razão que descobre as verdades da ordem natural está "prejudicada". A verdadeira posição católica consiste em manter que a natureza foi criada boa, que foi prejudicada, mas que pode ser curada, pelo menos parcialmente, pela graça, se Deus assim desejar" (Idem, pág., 21). Poderia parecer que a graça deve primeiro restabelecer os poderes da razão, pelo menos a ponto de curar suas feridas, antes que a razão possa funcionar normalmente. E Gilson fala, de fato, de uma filosofia cristã que é o produto de uma razão que é restaurada pela graça. Tal filosofia, argumenta ele, é a melhor filosofia. É a melhor filosofia porque, nela, a razão tem a sua melhor expressão. Mas, mesmo assim, o problema permanece o mesmo. Aqui é Aristóteles quem tem, por meio da sua razão prejudicada, construído as verdades da ordem natural, como se notou. É, então, o Deus que Aristóteles descobre o mesmo Deus de quem a teologia cristã fala?

O próprio Gilson nos faz confrontar a seriedade do problema quando diz, de modo saliente, que a razão ou a filosofia só podem tratar com essências e não com existência. Todavia, é da existência de Deus que se supõe falar.

"Por exemplo, quando Aristóteles estava posicionando o seu primeiro Pensamento auto-pensante como o ser supremo, concebeu-o certamente como um Ato puro e como uma energia infinitamente poderosa; nada obstante, o seu deus não era mais do que o Ato puro de um Pensamento. Esta realidade infinitamente poderosa de um princípio auto-pensante certamente merece ser chamada de Ato puro, mas era um Ato puro na ordem do conhecimento e não na da existência. Agora nenhuma coisa pode dar aquilo que não tem. Porque o Pensamento supremo de Aristóteles não era 'Aquele que é', não pôde dar existência: conseqüentemente, o mundo de Aristóteles não era um mundo criado. Porque o Pensamento supremo de Aristóteles não era o Ato puro do existir, seu auto-conhecimento não acarretou o conhecimento de todo o ser, real ou possível: o deus de Aristóteles não era uma providência; ele nem mesmo conhecia um mundo que ele não fez e que ele possivelmente não poderia ter feito, porque era o pensamento de um Pensamento, nem conhecia a autoconsciência "dAquele que é" (*God and Philosophy*, Londres, 1941, pág. 66).

Assumindo esta filosofia de Aristóteles, São Tomáz foi obrigado, por conseguinte, a "transferir todos os problemas concernentes ao ser, da linguagem das essências para a das existências". Mas poderia fazê-lo sem suprimir a razão? Foi São Tomáz o teólogo que, por

causa da sua fé, pôde fazer esta transposição do domínio das essências abstratas para o da existência? Se foi, então nenhum progresso se fez para resolver o problema da relação entre autoridade e razão. De fato, o problema, então, parece ser mais difícil ainda. Pois o deus de Aristóteles começa, então, a parecer totalmente diferente do Deus da fé cristã. O deus de Aristóteles, é admitido, não criou o mundo e não conhece o mundo. Se tal deus é o resultado natural da atividade da razão, quando esta não estiver iluminada pela fé, não nos parece que a fé terá que inverter as decisões da razão com respeito a Deus? Uma filosofia que só trata com essências pareceria se assemelhar a um alegre circunlóquio, rodopiando sobre a realidade mas nunca tocando-a. Todavia, de acordo com Roma, São Tomáz, o teólogo cristão, não precisa absolutamente pedir a São Tomáz, o filósofo autônomo, para inverter as suas decisões sobre a questão fundamental acerca da existência de Deus.

Pareceria, então, que São Tomáz, o teólogo, pudesse aparecer com o Deus de Moisés, "aquele que é" para apresentá-lo a São Tomáz, o filosófo, para sua aceitação. Se o Deus de Moisés, o criador e controlador do mundo, é aquele que deve ser aceito por São Tomáz, o filósofo, ele deve ser primeiro reduzido da condição de um Deus existente para a de uma essência, da condição "daquele que é " para a "daquilo que não é". São Tomáz, o filósofo, é obrigado, pelos princípios de sua razão, a trazer a informação que lhe é dada por São Tomáz, o teólogo, em relação metódica com o conjunto de suas convicções sobre a realidade em geral. E isto envolve a rejeição da existência de um Deus, cuja existência e conhecimento não podem ser relacionados deste modo. Pareceria não haver como fugir à conclusão de que se nós começamos com a razão autônoma e afirmamos que ela só trata de essências, o ser que vem à expressão por estas essências é um ser cuja própria existência é correlativa `a mente humana. Kant e seus seguidores não foram ilógicos quando tiraram esta conclusão. Não podemos começar com Aristóteles sem, eventualmente, cair como presas de Kant.

Gilson procura desesperadamente escapar desta conclusão. Como todo apologeta católico romano, ele precisa, em algum momento ou outro, enfrentar esta questão de como o "Aquele que é", de Moisés, e o "aquilo que não é", de Aristóteles, estão relacionados. Ele faz isto argüindo o seguinte: "Além de um mundo onde 'ser' está, em todos lugares, à mão, e onde cada natureza pode responder pelo que outras naturezas são, mas não pela sua existência comum, deve haver alguma causa cuja própria essência seja ' ser. ' Afirmar um tal ser cuja essência seja um Ato puro de existir, isto é, cuja essência não é ser isto ou aquilo, mas 'ser', também é afirmar o Deus Cristão como a causa suprema do universo" (*God and Philosophy*, pág., 72). Mas este argumento não escapa do dilema há pouco mencionado. A implicação lógica do método de Aristóteles é o seu deus , "aquilo que não é". Isso foi afirmado pelo próprio Gilson e está evidentemente correto. Este é o único deus que é acessível apenas à razão. Todavia, Gilson constantemente fala como se "a existência de um Deus único, o único Criador do mundo" fosse também acessível `a razão (*Cristianity and Philosophy*, pág., 60). E é suposto que este Deus seja acessível à razão do modo como é mostrado na citação recentemente dada. Mas como pode um deus que não é e um Deus que é o Criador do mundo, ambos serem a implicação lógica do verdadeiro método da filosofia?

Ainda poderia parecer que nós alcançamos uma posição que envolve a idéia de autoridade absoluta para, pelo menos, uma dimensão da vida. A ordem da fé e tudo que ela contém deve ser aceita puramente na base da autoridade. Aqui, então, parecemos ter alcançado a idéia do absoluto, em vez da autoridade do especialista. Antes, porém, de concluirmos com a visão católica romana da relação da autoridade para com a razão, há outras questões adicionais a ser consideradas.

Em primeiro lugar, já se notou como Gilson procura valentemente defender a idéia da autonomia da razão. Se, então, as dimensões da razão e da fé forem finalmente postas em união uma com a outra, terá que haver uma concessão. Se há uma coisa na qual os católicos romanos insistem, é que só na posição deles é possível fazer justiça à declaração de São Paulo de que todo homem conhece naturalmente alguma coisa de Deus, sem comprometer a singularidade da fé cristã. Em outras palavras, eles mantêm que é no sistema deles, como um todo, que há uma verdadeira união do natural com o sobrenatural. Mas não é difícil ver que se a autonomia da razão for mantida e a autoridade absoluta da fé também o for, qualquer união entre elas deve importar numa concessão.

Em segundo lugar, nós podemos descobrir a natureza da concessão se retrocedermos à concepção romana da natureza do homem, e, especialmente, da liberdade do homem em relação a Deus. De acordo com a teologia católico-romana, o homem tem uma medida de autonomia em relação ao plano de Deus. Deus tem que esperar as decisões do homem, em muitos pontos. Assim, Deus realmente não controla tudo que acontece. E isto significa que o ambiente final do homem só está em parte debaixo da direção de Deus. Tudo isto implica, com efeito, em que, de acordo com a teologia católico-romana, há mistério para Deus tanto quanto para o homem. O próprio Deus está, então, na base disto, cercado pelo fato bruto. Os procedimentos do homem são, em parte, relacionados com Deus, mas também, em parte, com o fato bruto. Não é, então, de admirar que, mantendo esta doutrina da autoridade final da mente e da vontade do homem em sua teologia, a teologia romanista deva reconhecer a legitimidade da idéia de autonomia, no campo da filosofia. Mesmo quando fala da filosofia cristã, como o faz Gilson, ainda tem que basear esta filosofia na idéia da autonomia. E mesmo quando fala da perfeição original do homem, quando sua razão ainda não estava afetada, Roma ainda mantém a idéia de autonomia para a mente e vontade do homem, até certo ponto. Em todas as fases e sob todos os pontos de vista de seu pensamento, está comprometida com esta idéia. Em todas as fases e sob todos os pontos de vista está, portanto, também comprometida com a idéia do fato bruto, como uma parte do ambiente final do homem.

Ora, é este fato de que Roma está sempre e em todos lugares comprometida com a idéia do fato bruto, como tal, com a eventuação à parte do conselho de Deus, que é determinante na questão de seu conceito da relação entre razão e autoridade. Roma simplesmente não tem os materiais com que construir um conceito realmente cristão de autoridade. Um conceito verdadeiramente cristão de autoridade pressupõe que, em tudo que o homem faz, ele está face a face diante das exigências de Deus. Mas como poderia o homem estar face a face diante das exigências de Deus se Ele não possuísse e não controlasse todas as coisas? Como poderia Deus confrontar o homem com suas exigências quando Ele não tem nenhum poder para governar? É somente na idéia da abrangência total do plano de Deus que um verdadeiro conceito de autoridade pode ser baseado. E isto eqüivale a dizer, com efeito, que somente na idéia do pacto como todo-abrangente, com respeito a toda e qualquer fase da vida humana, a idéia de autoridade pode encontrar fundamento.

Nossa conclusão é, então, que conquanto a noção católica romana de autoridade pareça, à primeira vista, ser muito absoluta - de fato até mesmo mais absoluta do que a do Protestantismo - ela não é, na realidade, absoluta de nenhum modo. Sua idéia de autonomia acaba vencendo em todos os casos. E, assim, acontece que as doutrinas católicas romanas sobre a fé estão, em todos os casos, ajustadas à idéia da autonomia humana. Sim, é dito que o homem natural caiu, mas ele caiu apenas um pouco; mesmo no estado de retidão, ele corretamente insistia na autonomia. Consiste o caráter decaído do homem em seu uso errôneo desta autonomia? Seguramente, o homem cristão é curado pela graça; mas, mesmo

sendo curado, ainda é aconselhado a exercitar a sua vontade autônoma, até certo ponto, contra o plano de Deus. O conceito de obediência pactual não se ajusta, em nenhum lugar, na teologia ou na filosofia católico-romana. Nossa conclusão deve ser, então, que mesmo Roma nada oferece em matéria de autoridade que seja claramente diferente da idéia do especialista, da forma como esta é aceita, de boa vontade, pelo homem natural.

O conceito católico romano de tradição só confirma o que foi dito. Em seu "Decreto sobre as Escrituras Canônicas", o Concílio de Trento fala de "tradições não escritas", que são como se fossem transmitidas de mão a mão. A estas tradições não escritas é outorgada a mesma autoridade da Escritura. A verdade cristã, é dito, veio a nós através de duas correntes distintas, uma das quais é encontrada na Escritura e a outra, na tradição. Certamente esta tradição pode, até certo ponto, pelo menos, ser ela própria reduzida a escrita. Contudo, não há qualquer conjunto de escritos que a igreja aceite oficialmente como contendo a declaração escrita do que ela aceita como tradição. É a voz viva da Igreja, falando através de seus ministros oficiais, e especialmente pelo Papa, que é a guardiã final desta tradição. A tradição é, portanto, em última instância, o que a igreja propõe de tempos em tempos.

As implicações deste conceito de tradição nas questões de autoridade e sua relação com a razão devem ser observadas. A hierarquia da igreja, em geral, e do papa, em particular, não deve ser imaginada como sujeita, ela própria, à revelação abrangente e final de Deus. Não há lugar, em qualquer ponto de todo o pensamento católico romano, para a idéia de que algum ser humano deva estar completamente sujeito a Deus. Pelo contrário, a posição de Roma requer a rejeição do conselho de Deus como sendo decisivo. Conseqüentemente, o próprio papa, quando decide com respeito ao pronunciamento infalível que o seu ofício requer ou permite que ele faça, de vez em quando, tem que procurar interpretar, como um especialista, o significado do fato bruto, do ser em geral. O que a Bíblia lhe ensina ele tem que relacionar com o que a sua razão autônoma lhe ensina, com respeito ao ser em geral. O resultado é que a voz de Deus, como o controlador e governador do homem e do universo, nunca pode falar através da voz do papa. Os que ouvem a voz do papa estão ouvindo a voz de um especialista, que se supõe, por alguma razão inteiramente irracional, poder perscrutar mais profundamente o reino do " Ser " que qualquer outro homem.

Parece, então, que longe de ser o defensor do verdadeiro conceito cristão de autoridade e da razão, Roma oferece uma transigência (acomodação) tanto quanto às idéias como, conseqüentemente, quanto à relação entre elas. Mantendo um conceito de razão que não é interpretado em termos da doutrina de Deus, como auto-suficiente, não pode oferecer um conceito de autoridade que realmente esteja acima da razão. Sua autoridade é, então, a autoridade atormentadora de um homem que lida com "o ser em geral " e faz suposições sobre ele, acima de outro homem que também lida com "o ser em general" e faz suposições sobre eles. É a autoridade que traz os homens à escravidão.

Toda a posição de Roma, então, com respeito à autoridade e suas relações com a razão, ilustra a fraqueza da apologética católico-romana em geral. Não tem uma posição clara e definida que possa ser contrastada com a do homem natural. Não pode, portanto, desafiar a posição do homem natural com eficácia, em nenhum ponto. Admitindo a exatidão do ponto de partida e do método do homem natural, na esfera natural, não pode logicamente pedir aos homens que aceitem a autoridade de Deus, mesmo na esfera espiritual.

Arminianismo

Parecerá a muitos uma coisa muito estranha dizer que a teologia arminiana é semelhante à romana, na questão da autoridade. Todavia, este é realmente o caso. Claro que é verdade que os arminianos evangélicos rejeitam o ritualismo e a hierarquia de Roma. Também é verdade que os arminianos, individualmente, são muito melhores, na sua atitude prática para com as Escrituras, do que permite o seu sistema de teologia. É somente deste sistema de teologia que estamos falando. E dele - não há como fugir - deve-se afirmar que seu conceito de razão é semelhante ao de Roma e, portanto, seu conceito de autoridade não pode ser diferente do de Roma.

Não há nada em que a teologia arminiana seja mais insistente do que na crença de que a doutrina Reformada da eleição faz injustiça à responsabilidade humana. Nada obstante, a doutrina Reformada da eleição não é mais do que a expressão consistente, no campo da relação do homem para com Deus, do ensino geral das Escrituras de que todas as coisas, na história, acontecem pelo plano de Deus. A doutrina arminiana da responsabilidade pressupõe, portanto, a rejeição da idéia do plano de Deus como incluindo todas as coisas. E isto significa que a idéia do fato bruto é um dos ingredientes básicos da posição arminiana. Portanto, o homem é, uma vez mais, em parte, relacionado com Deus e, em parte, relacionado a alguma forma de "ser em geral". E isto, por sua vez, significa que o próprio Deus é confrontado com aquilo que determina os Seus poderes e ações. Ele está limitado pelos fatos da Realidade ao Seu redor e Seu conhecimento está, por conseguinte, cercado de mistério.

Assim, retrocedemos àquele arquiinimigo do Cristianismo, isto é, à idéia da autonomia humana como final e última. Esta idéia de autonomia se expressa em tempos modernos em se acreditar que, em tudo que vem ao homem, ele tanto dá como também recebe. A filosofia moderna tem, particularmente desde os dias de Kant, ousadamente afirmado que só é real para o homem aquilo que ele tem, pelo menos em parte, construído para si mesmo.

Nem é esta forma moderna de manifestação do suposto homem autônomo ilógica. Em todo conceito não-cristão de realidade, os fatos brutos, ou acaso, desempenham um papel básico. Isto acontece porque qualquer um que não crê que o conselho de Deus seja o ambiente final do homem, não tem outra alternativa senão admitir ou afirmar que o acaso é final ou definitivo. O acaso é simplesmente o correspondente metafísico da idéia do homem autônomo. O homem autônomo não vai admitir que a realidade já é estrutural na natureza, em virtude da atividade estrutural do eterno plano de Deus. Mas se a realidade não for estrutural na natureza, o homem é aquele que pela primeira vez, e, portanto, de um modo absolutamente original, supostamente traz a estrutura à realidade. Mas tal estrutura só pode existir "para ele ". Pois, na natureza do caso, o homem não pode, como um ser finito e, por conseguinte, temporalmente condicionado, controlar o todo da realidade. Mas tudo isso se resume em dizer que a filosofia moderna é bem consistente com seus próprios princípios, quando afirma que em tudo que o homem conhece ele dá tanto quanto recebe. É meramente o não-racional que lhe é dado; é ele próprio quem racionaliza isto pela primeira vez. E assim, o que lhe parece como realidade racionalmente relacionada só é relacionada, primariamente, porque ele próprio a racionalizou.

A forma moderna de autonomia expressa-se, então, tanto de modo negativo como positivo. Negativamente, ela presume ou afirma que aquilo que é " lá de fora, " isto é, aquilo que ainda não entrou em contato com a mente humana, é totalmente não-estrutural ou não-racional, em caráter. Não estamos agora preocupados tanto em mostrar que esta suposição não é, em si mesma, muito razoável para ser feita por alguém que alega limitar

suas afirmações ao que a experiência humana pode controlar. A experiência humana dificilmente pode estabelecer a afirmação negativa universal sobre o todo da realidade e, portanto, sobre toda eventualidade futura que está implícita na suposição do moderno filósofo ou cientista mediano. Nossa preocupação principal, todavia, é mostrar agora que o teólogo arminiano não está em uma boa posição para desafiar este homem moderno, em sua atitude para com a autoridade da Escritura.

Qual é a atitude para com a idéia da Escritura que nós esperaríamos encontrar por parte do homem moderno? Aceitará a idéia prontamente? Terá a mente aberta às "evidências" do ensino bíblico com respeito a doutrinas como criação, providência, e milagres? Terá a mente aberta com respeito à revelação dada sobre eventos futuros? Quer dizer, estará pronto para a informação sobre o que acontece num campo totalmente além da experiência humana, ou para o que aconteceu, acontece e acontecerá no campo da experiência, através da influência daquele campo que está totalmente além da experiência humana? A resposta é óbvia. Toda a idéia de revelação sobrenatural não escriturística não seria apenas estranha à idéia de autonomia, na qual o homem moderno constrói o seu pensamento, mas também destrutiva a esta idéia. Se o homem moderno está certo em sua pressuposição, com respeito à sua própria autonomia, então ele não pode, nem mesmo por um momento sequer, considerar logicamente a evidência para o fato do sobrenatural aparecer ao homem, de qualquer forma. A própria idéia de Deus como auto-suficiente fica sem sentido, na base dos seus princípios. A idéia de um Deus assim, diz o moderno seguidor de Kant, fica bem como uma noção limitadora. Tomada como uma noção limitadora, é algo inocente e até mesmo útil. Pois, então, ela representa meramente o ideal da racionalidade exaustiva. E a ciência requer tal ideal. Mas a idéia de um Deus tal como é concebido pelos cristãos ortodoxos, de que é um conceito constitutivo e não limitador, não tem sentido; mataria a idéia do fato puro como o correlato da racionalidade pura. E a idéia do fato puro como um conceito limitador é tão necessária para a ciência moderna como o é a idéia da racionalidade pura.

É, então, logicamente impossível para o homem natural, mantendo como ele mantém a idéia de autonomia, até mesmo considerar a "evidência" em favor da Escritura como sendo a revelação final e absolutamente autoritativa do Deus do Cristianismo. É logicamente impossível, para ele, dizer qualquer coisa sobre a revelação de um Deus assim, tanto no universo como para a mente do homem. O Deus do Cristianismo é, para ele, logicamente irrelevante à experiência humana. Seria, então, tão sensato falar sobre a Sua revelação de Si mesmo, tanto na natureza quanto na Escritura, como seria atribuir ao homem na lua a perpetração de algum assassinato na vizinhança de alguém.

Este modo de colocar o assunto pode parecer extremado para alguns. Contudo, acreditamos que está estritamente de acordo com os fatos. Há, seguramente, alguns entre os filósofos modernos, particularmente os das escolas teísta e personalista, que parecem ser favoráveis ao que eles chamam de uma religião positiva. E, entre as religiões positivas, eles escolherão o Cristianismo como a mais aceitável. Pode-se fazer menção novamente de A.E. Taylor. No seu recente livro *Does God Exist?* ("Deus Existe?"), Taylor argumenta em favor da "existência de Deus". Mas desde que ele trabalha na suposição da autonomia do homem, o tipo de Deus em que ele acredita é, afinal de contas, uma deidade finita. Quando lida com as doutrinas do Cristianismo histórico, Taylor deixa perfeitamente claro que, de acordo com seus princípios, uma pessoa não poderia aceitar essas doutrinas como sendo aquilo que a Escritura afirma que elas são. Falando da ressurreição de Jesus, ele diz: "Que São Paulo e os outros Apóstolos criam nisto é tão certo quanto qualquer fato da história possa ser; agora, se essa crença não era uma interpretação errônea das suas experiências é outra questão. Considerando-se que é um fato familiar que os homens, às vezes,

interpretam mal suas experiências, não há nada, em princípio, de irracional na sugestão de que São Paulo e os outros Apóstolos fizeram isto, e nenhum homem pode provar 'sem qualquer sombra de dúvida' de que eles não o fizeram (Londres, 1947, pág., 127). Taylor simplesmente presume que toda mente humana, a de um apóstolo não menos que a de qualquer outro homem, contribui, em um sentido original, para aquilo que recebe. O resultado é que, mesmo se ele pudesse crer em um Deus auto-suficiente - o que, de acordo com suas premissas, ele não pode - Taylor não pode acreditar que algum homem pudesse receber qualquer revelação de um Deus assim sem, até certo ponto, no próprio ato da recepção, confundi-la com as suas próprias experiências, que operam independentemente deste Deus.

A atitude inteira do homem moderno, com respeito à idéia de revelação autoritativa, como é dada na Escritura, pode ser resumida, então, nos seguintes pontos: Um Deus, tal como a Escritura apresenta, simplesmente não existe. Esta idéia da não-existência de Deus está envolvida, como foi notado, na pressuposição da fatualidade bruta. Em segundo lugar, se tal Deus existe ele não pode se manifestar no mundo que nós conhecemos. Pois este mundo é conhecido como algo diferente da revelação de Deus; é conhecido como uma combinação da fatualidade bruta com a atividade racionalizante do homem autônomo. Em terceiro lugar, mesmo Se tal Deus se revelasse em tal mundo, assim conhecido como algo diferente de uma manifestação dEle, nenhum homem poderia receber tal revelação sem falsificá-la. Em quarto lugar, se, apesar destes três pontos, uma revelação tivesse sido recebida no passado, ela não poderia ser transmitida aos homens do tempo presente sem que eles novamente a falsificassem. Em quinto lugar, se, apesar de tudo isso, tal revelação de um Deus tal como a Bíblia apresenta viesse ao homem hoje, ele não poderia recebê-la, por sua vez, sem falsificá-la.

Ora, o Arminianismo não tem nenhum argumento válido para a idéia de autoridade bíblica com que possa desafiar a posição do homem moderno. Seu próprio conceito do homem, como agindo independentemente do plano de Deus, até certo ponto, e, por conseguinte, sua própria visão da mente humana como sendo última em alguns aspectos, paralisam seus esforços apologéticos. Como o católico romano, o apologeta arminiano é obrigado a começar com o seu oponente em uma base supostamente comum. O Arminiano tem que admitir que este oponente tem interpretado corretamente muito da experiência humana em termos da autonomia da mente humana e do acaso, como sendo final e decisivo. Mas se o homem natural, que trabalha com a idéia da autonomia, pode interpretar corretamente o mundo fenomenal sem Deus, por que ele deveria estar pronto para mudar de repente e passar a interpretar coisas espirituais em termos de Deus? Se ele for consistente consigo mesmo, não fará isto.

Como se notou anteriormente, o arminiano é obrigado a apresentar a posição cristã de modo atomístico. Ele falará, portanto, ao não-crente, primeiro sobre a possibilidade da revelação sobrenatural, como se a palavra possibilidade significasse a mesma coisa para o homem natural e para o crente. Mas não significa. Para o homem natural,a idéia de possibilidade é, por um lado, idêntica ao acaso e, por outro lado, ao que ele próprio pode racionalizar. Para ele só é praticamente possível aquilo que o próprio homem pode ordenar pelas suas faculdades lógicas. Mas a palavra possibilidade significa, para o cristão, aquilo que pode acontecer de acordo com o plano de Deus.

Em segundo lugar, o arminiano pode falar ao homem natural sobre a probabilidade da revelação sobrenatural, como se a palavra probabilidade significasse a mesma coisa para o crente e para o não-crente. Mas não significa. Para o não-crente, o significado da palavra probabilidade está envolvido no seu conceito da idéia de possibilidade, como foi logo

atrás discutido. Portanto, como mostrou efetivamente Hume na sua crítica ao argumento da probabilidade empírica em favor do Cristianismo, não pode haver qualquer presunção para a eventuação (acontecimento) de certas coisas em lugar de outras, uma vez que a pessoa admita, de qualquer modo, a idéia do acaso. Não pode haver qualquer probabilidade de que Deus vai revelar-Se sobrenaturalmente ao homem a menos que seja certo que, sem a pressuposição de tal revelação, a experiência humana, mesmo no campo das coisas naturais, fica sem sentido.

Em terceiro lugar, o arminiano falará ao homem natural sobre o fato histórico da revelação, como registrada na Escritura. Ele acentuará o fato que o Cristianismo é uma religião histórica. A isso ele acrescentará que, portanto, é simplesmente uma questão de evidência se, digamos, a ressurreição de Cristo é ou não um fato. Nesta questão, insistirá ele, qualquer um que puder usar os cânones de estudo histórico é tão bom juiz quanto qualquer outro. "O significado da ressurreição é uma questão teológica, mas o fato da ressurreição é uma questão histórica..." (Wilbur Smith, *Therefore Stand*, pág. 386). É dito, então, que a prova da ressurreição é apenas o tipo de prova que os homens exigem, em todo lugar, em questões de história.

Mas este argumento sobre os fatos da revelação sobrenatural esquece novamente que a atitude inteira do homem natural, com respeito aos fatos que lhe são apresentados, será controlada, naturalmente, pelas suas noções de possibilidade e probabilidade, como já se discutiu. Ele pode, portanto, admitir que um homem chamado Jesus de Nazaré ressurgiu dentre os mortos. Ele não precisa hesitar, nos seus princípios, para aceitar o fato da ressurreição. Mas para ele esse é um tipo de fato diferente do que é para o cristão. Não é o mesmo fato, absolutamente. É inútil falar sobre o fato sem se falar sobre o seu significado. Pois é a fatualidade (o conteúdo) do fato que é o seu significado, para aquele que lida com ele. É o seu significado que é o fato para ele. E é impossível até mesmo apresentar o fato pelo que ele realmente é, isto é, por aquilo que ele é, de acordo com sua interpretação dada na Escritura, para o homem natural, se a pessoa não desafia as noções de possibilidade e probabilidade que estão por detrás de seu ponto de vista da história. Falar sobre apresentar a ele o fato da ressurreição sem apresentar seu verdadeiro significado é falar sobre uma abstração. A ressurreição ou é o que o cristão diz que é, ou não é. Se é, então é tal como, na verdade, aparece na história.

Todavia, a posição arminiana está comprometida com a necessidade de apresentar os fatos do Cristianismo como sendo algo diferente do que ele próprio, como um cristão, sabe que eles são. Ele sabe que é o Filho de Deus que morreu na Sua natureza humana e ressurgiu novamente dos mortos. Mas o fato da ressurreição, sobre o qual ele fala aos descrentes, é alguma coisa indefinida ou algo sobre o qual se espera que crentes e não-crentes possam concordar.

Em quarto lugar, então, o arminiano falará ao incrédulo sobre a Bíblia como a revelação inspirada e infalível de Deus. Ele vai argumentar que é o mais maravilhoso dos livros, que é o best-seller, que todos os outros livros perdem o seu charme ao passo que a Bíblia não. Todas estas coisas o incrédulo pode prontamente admitir, sem fazer qualquer violência à sua própria posição e sem se sentir desafiado a obedecer à sua voz. Somente significa para ele que alguns peritos em religião deram, de alguma maneira, expressão ao sentimento profundo da Realidade que eles próprios experimentaram. A posição deles admite livros sagrados e até mesmo um livro superior. Mas uma coisa que ela não admite é um livro absolutamente autoritativo. Tal livro pressupõe a existência e cognoscibilidade do Deus auto-suficiente do Cristianismo. Mas tal Deus, e a revelação de tal Deus no universo e ao homem, são noções que, como já foi observado, o homem natural tem que

rejeitar. Assim, ele rejeitará naturalmente também aquilo que é simplesmente a sua implicação lógica, a idéia de um Deus tal e de tal revelação. A própria idéia do pecado, por causa da qual se torna imperativa a idéia de uma revelação sobrenatural da graça, externamente promulgada, não tem sentido para ele. Para ele, pecado ou mal é uma ação metafísica, inerente ao conceito do Acaso.

A Posição Reformada

Já foi dito o bastante para indicar que os métodos católico romano e arminiano, procedendo como fazem pela aceitação do ponto de partida e do método do homem natural, com respeito a uma área de experiência supostamente conhecida, são auto-refutantes na questão mais importante da Bíblia e sua autoridade. Repetimos que muitos arminianos são muito melhores que sua própria posição. Também ressaltamos que muitas das coisas que eles dizem sobre pontos de detalhes são realmente excelentes. Em outras palavras, nosso objetivo não é depreciar o trabalho que tem sido feito por crentes estudiosos no campo arminiano. Pelo contrário, nosso objetivo é fazer melhor uso dos seus materiais do que eles próprios têm feito, acrescentando como base a esses materiais uma epistemologia e uma metafísica que os tornem realmente frutíferos, na discussão com não-crentes.

Tal base é a que é fornecida pela posição Reformada. Mas é fornecida pela posição Reformada simplesmente porque esta posição busca ser consistentemente cristã, em seu ponto de partida e em sua metodologia. E aqui se deve confessar que aqueles de nós que defendem esta posição são, geralmente, piores que nossa posição. Os que defendem a posição Reformada não têm nenhuma razão para se orgulhar. O que eles receberam, receberam pela graça.

A posição Reformada busca evitar as fraquezas das posições católico-romana e arminiana. Considerando que estas posições foram discutidas exaustivamente, torna-se aparente, de modo imediato, o que se quer dizer. Considerando que o homem natural assume a idéia do fato bruto, na metafísica, e a idéia da autonomia da mente humana, na epistemologia, o apologeta Reformado percebe que ele deve primeiro desafiar estas noções. Ele tem que desafiar estas noções em tudo o que ele diz sobre qualquer coisa. São estas noções que determinam a construção que o homem natural faz sobre tudo o que lhe é apresentado. Elas são os óculos coloridos, através dos quais ele vê todos os fatos. Ora, o Romanismo e o Arminianismo também buscam apresentar aos incrédulos os fatos do Cristianismo. Vimos que, na realidade, suas interpretações falsas dos fatos do Cristianismo mostram que eles, realmente, não apresentam esses fatos como integralmente são. Mas, mesmo até ao ponto em que apresentam os fatos como são, ainda assim não desafiam o homem natural a tirar seus óculos coloridos. E é justamente isto que o apologeta Reformado busca fazer. Ele primeiro apresentará os fatos como eles realmente são e, então, desafiará o homem natural, argumentando que a menos que eles sejam aceitos como são, de acordo com a interpretação cristã dos mesmos, nenhum fato tem qualquer significado.

Aqui, portanto, estão os fatos ou alguns dos fatos principais que o apologeta Reformado apresenta ao homem natural. Há, primeiro, o fato da existência auto-suficiente de Deus. Em segundo lugar, o fato da criação, em geral, e do homem, em particular, feito à imagem de Deus. Em terceiro lugar, há o fato do plano e da providência abrangentes de Deus, com respeito a tudo aquilo que acontece no universo. Daí, então, há o fato da queda do homem e do seu subseqüente pecado. É em relação a estes fatos e só em relação a eles que os outros, que pertencem à obra redentora de Cristo, são o que são. Sua própria fatualidade como fatos não seria o que é, a menos que os fatos, há pouco mencionados,

sejam o que são. Assim, há um sistema de realidade da qual tudo aquilo que existe faz parte. E qualquer fato individual deste sistema é o que é, primariamente, por causa de sua relação com este sistema. Portanto, é uma contradição de termos falar de apresentar certos fatos aos homens, a menos que a pessoa os apresente como parte deste sistema. A própria fatualidade de qualquer fato individual da história é, precisamente, o que é, porque Deus é o que é. É o conselho de Deus que é o princípio de individuação para o homem cristão. Deus faz os fatos serem o que são.

Seguramente, as ações do homem têm o seu lugar neste sistema. Mas elas não são, em última instância, determinantes; elas são subordinada e derivadamente importantes. Conseqüentemente, a idéia da autonomia humana não pode achar lugar no sistema verdadeiramente cristão, nem a idéia do acaso. O ser humano é analógico e não original, em todos os aspectos de sua atividade. E, como tal, sua atividade é verdadeiramente significativa.

É natural que só a revelação sobrenatural de Deus possa informar ao homem sobre um sistema tal como este. Pois este sistema é de uma natureza bastante diferente daqueles dos quais o homem natural fala. Para ele, um sistema é o que o homem, considerado como instância final, ordenou, pela sua atividade estrutural original. O homem natural, virtualmente, atribui a si o que uma verdadeira teologia cristã atribui ao Deus auto-suficiente. A batalha é, então, entre o Deus absolutamente auto-suficiente do Cristianismo e a pretensa mente totalmente auto-suficiente do homem natural. Entre eles não pode haver concessão.

A idéia da revelação sobrenatural é inerente à própria idéia deste sistema de Cristianismo que nós estamos procurando apresentar ao homem natural. Mas se isto é assim, então a idéia de uma revelação sobrenatural e infalivelmente escriturada também é inerente a este sistema. O homem, como uma criatura de Deus, precisa da revelação sobrenatural, e o homem, feito pecador, precisa da revelação sobrenatural redentora. Ele precisa desta revelação de uma forma infalivelmente escriturada para que ele não a destrua. Como um odiador de Deus, ele não quer ouvir falar de Deus. O homem natural busca suprimir a pressão da revelação de Deus na natureza que está ao seu redor. Ele busca suprimir a pressão da consciência que está no seu interior. Assim ele também busca suprimir a idéia da revelação da graça que fala na Escritura. Em todos os casos é Deus, como o seu Criador e como o seu Juiz, quem lhe pede que O ouça e seja obediente. Como pode o homem autônomo ser obediente com suas próprias pressuposições? Ele não pode ser obediente a menos que inverta toda a sua posição, e é isto que ele não pode fazer por si mesmo. Exige o poder regenerando do Espírito, para se fazer isso.

Tendo alcançado este ponto, o católico romano e o arminiano podem argumentar que foi para evitar este mesmo impasse que eles buscaram estabelecer o seu ponto de contato, com o homem natural, em uma base neutra. A resposta do apologeta Reformado é a seguinte: Boa pregação, dirá ele, reconhecerá a verdade da Escritura de que o homem foi cegado pelo pecado, e de que sua vontade está pervertida para buscar a si mesmo, ao invés de Deus. Mas como podem ouvidos surdos ouvir, e olhos cegos ver? Isto quer dizer que a pregação é confrontada com o mesmo dilema como o é o raciocínio apologético. Em ambos os casos, o católico romano e o arminiano reduzem os fatos do evangelho para ganhar aceitação, por parte do homem natural. Em nenhum dos casos o apologeta Reformado fará isso. Em ambos os casos ele desafiará o homem natural, desde o início. Tanto na pregação, quanto na argumentação - e toda abordagem ao homem natural deveria incluir ambas - o teólogo Reformado pedirá para o pecador que faça o que ele sabe que o pecador não pode fazer por si mesmo. O cristão Reformado é, geralmente, reformado na

pregação e arminiano na argumentação. Mas quando ele for autoconsciente na sua argumentação, buscará fazer na apologética o que ele faz na pregação. Ele sabe que o homem é responsável não apesar de, mas justamente porque ele não é autônomo, mas criado. Ele sabe que a idéia de personalidade analógica ou pactual é a única que preserva o significado genuíno dos pensamentos e ações do homem. Assim, ele também sabe que aquele que está morto em transgressões e pecados é, não obstante, responsável por sua morte. Ele também sabe que, no mais profundo do seu coração, o pecador sabe que, o que é assim apresentado perante ele, é verdade. Ele sabe que é uma criatura de Deus; que tem, simplesmente, procurado esconder este fato de si mesmo. Ele sabe que quebrou a lei de Deus; e tem, novamente, escondido este fato de si mesmo. Ele sabe que é, portanto, culpado e está sujeito à punição para sempre: este fato ele também não vai encarar face a face.

E é precisamente a pregação reformada e a apologética reformada o que rasga a máscara do pecador e o compele a olhar a si mesmo e ao mundo como eles realmente são. Como uma toupeira, o homem natural busca correr para debaixo do solo toda vez que os fatos, tais como eles realmente são, vêm à sua atenção. Ele ama a escuridão em lugar da luz. A luz o expõe para si mesmo. E, precisamente isto, nem a pregação nem a argumentação católico-romanas ou arminianas são capazes de fazer.

Quanto à possibilidade e probabilidade do pecador aceitar a posição cristã, deve ser dito que esta é uma questão da graça de Deus. Como Sua criatura, feita à imagem de Deus, ele é sempre acessível a Deus. Como uma criatura racional, pode entender que uma pessoa tem que aceitar o todo de um sistema de verdade ou, então, tem que rejeitá-lo como um todo. Ele não pode entender por que uma posição como a do Catolicismo Romano ou do Arminianismo o deveria desafiar. Ele sabe muito bem, como um ser racional que é, que só a declaração Reformada do Cristianismo é consistente consigo mesma e, portanto, desafia a posição não-cristã, em todos os pontos. Ele pode entender, então, por que o teólogo Reformado deve aceitar a doutrina da Escritura como a infalível Palavra de Deus. Ele pode entender a idéia de sua necessidade, sua perspicuidade, sua suficiência e sua autoridade, como estando envolvida na posição cristã, como um todo.

Mas enquanto entende estas coisas, como estando envolvidas na posição do Cristianismo, como um todo, é justamente o Cristianismo como um todo, e, então, cada uma destas doutrinas como parte do Cristianismo, que se tornam sem sentido para ele, enquanto ele não estiver disposto a abandonar suas próprias pressuposições de autonomia e acaso.

Conclui-se que, na questão da Escritura como em toda outra questão qualquer, o único modo possível para o cristão argumentar com o não-crente é por meio da pressuposição. Ele tem que dizer ao incrédulo que a menos que ele aceite as pressuposições e, com elas, as interpretações do Cristianismo, não há coerência na experiência humana. Ou seja, o argumento deve ser tal que demonstre que, a menos que uma pessoa aceite a Bíblia como o que o verdadeiro Protestantismo diz que ela é, como a interpretação autoritativa da vida e experiência humanas, como um todo, será impossível achar significado em qualquer coisa. É somente quando esta pressuposição é constantemente lembrada que pode ser mantida uma discussão frutífera de problemas que pertencem ao fenômeno da Escritura e ao que ela ensina sobre Deus, na Sua relação com o homem.

Traduzido por João Alves dos Santos

Informações acerca do Livro – por *Gaspar de Souza*